

अद्वैत सिद्धान्त

भूमिका

परिदृश्यमान विश्वप्रपञ्च का मूलतत्त्व स्वरूपतः कैसा है यह, जानने को अभिलाषा विवेकी के लिये स्वाभाविक है। इस जिज्ञासा के कारण विचार की प्रवृत्ति होती है। और विचार के फलरूप भिन्न भिन्न सिद्धांत प्रगट होते हैं। भारतमें जो कुछ दार्शनिक सिद्धांत प्रगट हुए हैं उनके नाम बहुत्ववाद द्वैतवाद और अद्वैतवाद दे सकते हैं। इन वादों में भी कई मतभेद हैं।

अद्वैतवादमें विशिष्ट और केवल ये दो भेद हैं। इस प्रबंधमें केवलद्वैतवादीयोंका तत्त्वविषयक सिद्धान्त संक्षेपमें प्रतिपादित किया जायगा। उनका सिद्धांत यह है कि सर्वदृश्य-प्रकाशक स्व-प्रकाश अनन्तस्वरूप ब्रह्म ही किंचित् उपाधिवश विद्यर्तित होकर चेतनाचेतन नानाविध पदार्थरूपसे प्रतीयमान होना है, तद्व्यतिरिक्त अपर कुछ वास्तव नहीं। इस सिद्धांतका श्रुति में तीन प्रकारसे वर्णन किया गया है ऐसा केवलद्वैतवादिकों अभिमत है। किसी स्थलमें साक्षात् अद्वैत प्रतिपादन द्वारा (एकमेवाद्वितीयम्), कहींपर द्वैतके निषेध द्वारा (नेहनानास्तिकिंचन), अन्यस्थानमें ब्रह्म ही जगत्का उपादान है ऐसा कहकर (यतोवा इमानि भूतानि जायन्ते)। श्रुति वाक्यों के तात्पर्यके विषयमें नानाविध संदेह और मतभेद हैं और भिन्न २ समाज परस्पर विरुद्ध वाक्यों को प्रमाण रूपसे मानते

हैं, इसलिये यह प्रबंध श्रुतिव्याख्यामें प्रवृत्त न होकर युक्ति तर्क द्वारा प्रतिपादन किया जायगा । सत्यका निर्धारण विचारद्वारा करना यह मानवमात्र का स्वामाविक और मार्गजनिक पथ है । किसी शास्त्रको सब लोक प्रमाणमूलक न मानें परंतु जवनक विचारमें कोई भ्रान्ति नहीं पाई जाती तबतक उस विचार द्वारा प्रस्थापित किये हुये सिद्धांत को सबको मानना ही पड़ता है ।

केवल तर्क अप्रतिष्ठ है अतः श्रुतिव्याख्यामें ही प्रवृत्त होना संगत है यह वचन विचारसह नहीं । जिस कारणसे तर्क की अप्रतिष्ठा उसी कारणसे उक्त व्याख्या की भी अप्रतिष्ठा समझनी चाहिये । एकने तर्कसे स्थिर की हुई सिद्धान्तको दूसरी अधिक तर्ककुशल व्यक्ति जैसे विपर्यस्त कर सकता है उसी प्रकार एक व्याख्या कर्ता की अपेक्षा दूसरी अधिक बुद्धिमान व्यक्ति उस व्याख्याका खण्डन और उससे विपरीत व्याख्याभी कर सकता है । शास्त्रोंके तात्पर्यका निर्णय इस प्रकारकी व्याख्याओं द्वारा ही करना होगा इसलिये शास्त्रव्याख्या और श्रुतिव्याख्याभी अप्रतिष्ठ ही हैं । और भी 'तर्काप्रतिष्ठानात्' यह उद्घोष शोचनीय नहीं, कारण, यदि तर्क मात्र ही अप्रतिष्ठ हो और अनुमान मात्रकाही प्रामाण्य संदिग्ध हो तो सब तर्क अप्रतिष्ठ यह सिद्धांत किस प्रमाणसे सिद्ध होगी ? कतिपय तर्कोंकी अप्रतिष्ठा देखकर उनके दृष्टान्तोंसे तर्क अर्थात् अनुमान द्वाराही सब तर्कोंकी अप्रतिष्ठा सिद्ध करनी होगी । किन्तु सब तर्क यदि अप्रतिष्ठ या सन्दिग्ध-प्रामाण्य हो तो सब तर्कोंकी अप्रतिष्ठाभी तर्कद्वारा सिद्ध नहीं हो सकती । अतः तर्कमात्र ही अप्रतिष्ठ है ऐसा वचन असंगत है । हेतुवादका त्याग करनेसे

स्वपक्षका समर्थन और प्रकाशन संभव नहीं। बुद्धिकी तीक्ष्णता के तारतम्य के अनुसार युक्ति का तारतम्य होना भी स्वाभाविक है। एकसमयमे जो युक्ति अखंडनीय प्रतीत होती है वह बुद्धि के अधिष्ठानत विकासके साथ खंडित हो सकेगी। तथापि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि तत्त्वानिरूपण में युक्ति ही एक मात्र मार्ग है क्योंकि इसके अस्वीकार करने के लिये भी युक्ति का ही आश्रय लेना पड़ता है। औरभी, संशय होनेपर यथामति युक्ति-तर्क-से बोध का लाभ होता है, वह अपनी संपत्ति होती है। अतः इस प्रबंधका आरम्भ युक्तितर्क के बलपर होता है यह योग्य ही है। इस प्रबंध में जो वाक्य उद्धृत किये जावेंगे वे केवल युक्ति के समर्थकरूपसे या युक्ति के उत्थापक रूपसे किये जावेंगे, वे अत्रात अखंडनीय प्रमाण रूपसे उपयोगमें नहीं लावे जावेंगे। स्वतंत्र-विचार-विहीन श्रद्धाजड होकर प्राच्य या पाश्चात्य कोई भी सिद्धांत अध्वान्त रूपसे मान्य नहीं करना चाहिये (१) यदि केवल श्रद्धासे किसी सिद्धान्त को आलिंगन करना अभिप्रेत न हो

[१] न ह्यतनादात्मसो निपतन्ति महाशूराः ।

युक्तिमद्वचनं ब्राह्म मयान्यैश्च मरुद्विधैः ।

(साख्य प्रवचन सूत्रवृत्तिमे उद्धृत)

It is a disease of philosophy when it is neither bold nor humble, but merely a reflection of the temperamental presuppositions of exceptional personalities. The final court of appeal is intrinsic reasonableness.

(Whitehead's "Process and Reality")

परंतु दार्शनिक पद्धति का अवलंबन कर तत्त्व का निर्णय करना आसिद्ध हो तो मानवों अकृत्रिम अनुभव को यथायत् मानकर उसके विश्लेषण पूर्वक केवल चिंतन की सहायता से यथामति निर्दोष विचार प्रगट करने होंगे । विचारपद्धति पुनः २ है । इस प्रबंधमें भारतवर्षीय मध्ययुग के दार्शनिक मनीषियों की विचारप्रणाली का अनुसरण किया जायगा । इस कारण आधुनिक पाश्चात्य जडविज्ञान के और गणितसिद्धांतमिश्रित अध्यात्म विज्ञान के अनुरूप विचार इस प्रबंधमें नहीं पाये जायेंगे तथा पाश्चात्य मनोविज्ञान या शरीरविज्ञान या भूतविज्ञान के साथ तुलना कर दिखलाने का प्रयास भी इस प्रबंधमें नहीं किया जायगा।

दर्शन शास्त्र का और उन सब शास्त्रों का विचार और विषयके भेद प्रसिद्ध है (२)

(2) 1 Metaphysical problems—the nature of knowledge, chief stress on consciousness, rationality, ontology, idealism, metaphysicality. 2 Physico-psychological problems—the nature of the brain, the reactions of the nervous system, the psychophysiology of mental states, the mechanistic and reflex nature of the organism, chief stress on activity, sense-organs, physiology and neurology, materialism, physicality. 3 Psychological problems—the dynamic nature of mind, the complexity of behaviour patterns, mental mechanisms, an analysis of emotions

विषय एकजातीय होने पर भी भिन्न २ शास्त्रोंमें भिन्न २ दृष्टि के अनुसार विभिन्न प्रकार के विचार दिस पड़ते हैं (२) इस प्रबंधमें प्राचीन सिद्धांत प्राचीन पद्धतिसे ही प्रतिपादित किया जायगा ।

अद्वैत सिद्धांत के प्रतिपादन में यह प्रदर्शित करना आवश्यक है कि विविध पदार्थों की सत्ता स्वतंत्र नहीं किन्तु परतंत्र अर्थात् अन्य सत्ता के अधीन है । पदार्थ समूह सत्ता और मान के लिये जिसके अधीन है वह तत्त्व किसी का सापेक्ष नहीं किन्तु स्वतः सिद्ध स्वप्रकाश है इसका विवेचन होनेसे उस तत्त्व का अद्वैतत्व प्रतिपन्न होगा, क्योंकि जो जिस सत्ता के अधीन है वह उस सत्ता का भेदक नहीं हो सकता । यह एक रीति है । अथवा दुसरी रीति यह है कि प्रथमतः स्वतः सिद्धत्व स्वप्रकाशत्व का प्रतिपादन करने के पश्चात् वह नित्य अनन्त स्वरूप है सर्व drives, purposes, desires, chief stress on abilities, individual differences personality types, environmental factors, psycho-sociology, humanism.

(3) दृष्टान्तरूप, जिस Voluntary movement को, Physicist " a link in a series of displacements of masses particles कहते हैं, उस को Physiologist, " a combination of muscular contractions initiated from a centre in the cortex of the brain " कहते हैं, वही पुनः Psychologist के निकट " a step to the satisfaction of a felt want " रूपसे विवेचित होता है ।

पदार्थ उसके अधीन हैं यह सिद्ध होनेसे उस तत्व का अद्वैतत्व प्रतिष्ठित होगा। इसके पश्चात् यदि यह प्रतिपादित हो कि उस अद्वैत सत्तामें विमक्त प्रतिभास वास्तवमें नहीं है तो केवलाद्वैतसिद्धान्त प्राप्त होगा। तात्पर्य यह है कि, उसी की सत्ता से सर्व सत्तावान है, उसी के प्रकाश से विश्व प्रकाशित है, केवल इतनाही निरूपित होनेसे वह अद्वैत सविशेष या वास्तव-धर्म-सहित होगा अर्थात् विशिष्टाद्वैत होगा। अतः विशेषणरहित एकरस तत्व का प्रतिपादन करना हो तो यह प्रदर्शन आवश्यक है कि अंशेय पदार्थ एक ही सत्तासे सत्तावान, एक ही भावसे भासित है, परंतु उस तत्त्वमें किसीभी पदार्थ का वास्तवमें अस्तित्व नहीं है। अर्थात् केवलाद्वैत निरूपण के लिये तत्व ऐसा होना चाहिए कि वो स्वतः सिद्ध है जिसमें सर्व पदार्थ है परंतु वह पदार्थ तात्त्विक या पारमार्थिक नहीं है।

पदार्थ दो प्रकारके है। ज्ञान और ज्ञेय। ज्ञानही ज्ञेयके संबंधसे ज्ञातारूप होता है। इनमें यदि ज्ञानको मूलरूपसे विवेचन किया जावे और वह एक ऐसा प्रतिपन्न हो और ज्ञेय उसका परिणामरूप अभिव्यक्ति हो, तो चेतनाद्वैत सिद्ध होगा। यदि जड (ज्ञेय) को मूलरूप माना जावे और चेतन (ज्ञान) उसकी परिणामरूप अभिव्यक्ति है ऐसा प्रतिपादित हो, तो जडाद्वैत सिद्ध होगा। परंतु केवलाद्वैतवादियों को यह दोनो मत मान्य नहीं है। केवलाद्वैत-मतमें जड, चेतनका परिणाम नहीं और चेतन, जडका परिणाम नहीं। यह भी मान्य नहीं कि, जड, चेतन से स्वतंत्र पदार्थ है।

चेतन और जट ये विरुद्ध स्वभावके होनेसे भी जडपदार्थ सत्ता और मान के लिये चेतन की अपेक्षा रखना है। चेतन द्वारा विषयरूपसे प्रतिपात दृश्यपदार्थ (जड) की सत्ता—स्फूर्ति चेतन बिना सिद्ध नहीं हो सकती। स्वयं सत्ता और स्फूर्ति का अभाव होनेके कारण जडकी पृथक् सिद्धि नहीं हो सकती। स्वतः सिद्ध होनेके कारण चेतन किसीका गुणभूत नहीं है अतः वह जडका परिणामरूप नहीं। साक्षीरूप होनेके कारण चेतन का विकार नहीं है। अतः अद्वैतवादियों को यह भी सम्मत नहीं कि वह जडरूपसे परिणत हुआ है। सुतराम् कैवल्यद्वैत प्रतिपादन की रीति यह है कि—जड पदार्थ, चेतन—सत्ता—मानसे सत्तावान और भासित है यह प्रदर्शित करना पश्चात् जडका मिथ्यात्व प्रतिपादन करना। अर्थात् एक अखंड चेतनमें जड प्रपञ्च के मिथ्यात्व निश्चय पुरस्सर ही सद्रूप चेतन का आनन्त्य प्रनिपादित होता है। यद्यपि परिणामवादमें एक ही कारण सिद्ध होनेसे अद्वैतत्व प्रतिपन्न होता है तथापि एकरस ब्रह्मात्मैक्य केवल उपरालिखी रीतिसे ही प्रतिष्ठित होगा।

उल्लिखित दो रीतियोंमेंसे प्रथम रीति अनुसार अद्वैतत्व प्रतिपादन के लिये जाग्रत अवस्थाका विवेचन करके यह निरूपण करना है कि उपाधिविनाशशील ज्ञान से व्यतिरिक्त बाह्य पदार्थ हैं; उन पदार्थों का ज्ञान उत्पन्न होनेके पूर्व वे अज्ञात रहते हैं; अज्ञात और ज्ञात दोनों अवस्थाओंमें वे एकही प्रकाशसे प्रकाशित हैं। यथार्थ ज्ञान और यथार्थ ज्ञेय की समान अयथार्थ-

ज्ञान और अययार्थ ज्ञेय भी उसी प्रकाशसे प्रकाशित है । वह प्रकाश सर्वत्र अनुस्यूत एक अखण्ड सत्स्वरूप है । यह सिद्धान्त स्वप्न सुषुप्ति अवस्था के विचार द्वारा भी सिद्ध होना चाहिये । इसके पश्चात् सर्वविधभेदवर्जित चिद्वस्तुमें विवेकदृष्टिसे जिनकी स्वरूपतः विद्यमानता असंभव है उन जड़ पदार्थोंका अस्तित्व और प्रतिति कैसे संभव हो सकती है इसकी युक्ति चेतन की दृष्टिसे प्रदत्त होगी (४) द्वितीय रीतिके अनुसार इस प्रबंधमें यह प्रतिपादित करना है कि एक स्वतःसिद्ध स्वप्रकाश तत्त्व है । अशेष पदार्थ उससे स्वतंत्र भिन्न नहीं किन्तु उसीकेही अधीन हैं, वे सब पदार्थ सत्य नहीं । ऐसी तात्त्विक वैदतराहित सद्बस्तु अद्वैत है ।

(४) प्रथम रीतिके अनुसार विवेचनके लिये बहुत विस्तार करना होगा वह अद्वैतसिद्धान्तविद्योतन ग्रन्थमें प्रगट करनेका विचार है । इस ग्रन्थमें २० अध्याय होंगे (दो भाग) . प्रत्येक अध्यायमें प्रतिपाद्य विषय सम्बन्धी प्राच्य विभिन्न दार्शनिक मत सयुक्तिक प्रदर्शित होंगे, पूर्वपक्ष गण्डन पुर.सर अद्वैतसिद्धान्त विशेषरूपसे (बहुविध मुचित्तर्क द्वारा) श्रोतित (प्रकाशित) होगा ।



ज्ञान स्वरूप विचार

(क) सर्वप्रसिद्ध अनुभव या ज्ञान
विचारका प्रारम्भस्थल है:-

विचारका प्रारम्भ ऐसेही कोई पदार्थके अवलम्बनसे होना उचित है की जिसमे मतभेद न हो। ऐसा पदार्थ है अनुभव। अनुभवका स्वीकार न करनेसे कुछ भी सिद्ध होना संभव नहीं है। “यह मेरा ज्ञात है” “यह मेरा अनुभूत है” इस प्रकार अनुभव या ज्ञान प्रसिद्ध है। विवेचन इसका करना है कि यह ज्ञान स्वतः सिद्ध है या परतः सिद्ध है। ज्ञान असिद्ध न होनेसे वह उक्त उभयकोटीके अन्तर्गत होगा। अनुभव - सर्व सम्मत होनेसेभी उसका स्वरूप विषयक मतभेद है (१)

(१) अनुभवविषयक मतभेदः—ज्ञान वेद्य और अस्वप्रकाश है (न्यायवै-
शेषिक)। ज्ञान अस्वप्रकाश नहीं या अपर द्वाराभी शेष नहीं, किंतु वह स्वप्रकाश
है; स्वप्रकाशका अर्थ यह है कि आपनही अपना विषय हो; ज्ञान निराश्रय
क्षणिक आदिमान है (बौद्ध)। ज्ञान स्वप्रकाश, अपना और परका प्रकाशक,
आत्माश्रित जन्मादियान है (शंभाकर भीमासक)। ज्ञान स्वप्रकाश परंतु
जन्मादिमान नहीं है, वह सधर्मक है उसमे वेद्यधर्म (जीवका सतत उर्ध्व
गमनादि धर्म) है (जैन)। ज्ञान स्वप्रकाश, उसमे वेद्यधर्म नहीं है परंतु वह
परिच्छिन्न है (सांख्यपातञ्जल)। अद्वैतसिद्धान्तानुसार ज्ञान वेद्य या अस्वप्रकाश
नहीं किंतु स्वप्रकाश अर्थात् अवेद्य अघञ् अपरोक्षव्यवहारयोग्य है, स्वप्र-
काशका अर्थ आपनही आपनका विषय ऐसा नहीं किंतु स्वतःही प्रकाश (प्रकाश्य
नहीं ऐसा अर्थ है)। स्वप्रकाशज्ञान क्षणिक या अदिमान नहीं है किंतु
अनादि है। ज्ञान निराश्रय जन्मरहित धर्मरहित तथा परिच्छेदरहित है।

इस हेतुसे वह विचारका विषय होता है । संदिग्ध विषयही विचार्य होता है । पदार्थ अधिगत होनेसे किंवा अनधिगत होनेसे संशय नहीं होता । अधिगत वस्तु निर्णीत होनेसे और अनधिगत वस्तु अदृष्ट होनेसे तद्विषयक संशय नहीं होता । अतएव विचार कालमें ज्ञानका स्वरूप सम्पूर्णरूपसे अज्ञात या मर्बया विज्ञात : रहनेसे उसके स्वरूप निर्णयार्थ विचार आरब्ध होता है ।

(स्व) ज्ञान अज्ञात या ज्ञात होकर विषयका सिद्धिप्रद नहीं है:—

यदि ज्ञान स्वतः सिद्ध स्वप्रकाश न माना जावे तो कहना होगा कि वह ज्ञात होकर अर्थात् किसी अन्य द्वारा प्रकाशित होकर विषयका साधक होता है या अज्ञात (अप्रकाशित) रहकरही साधक होता है । स्वतः प्रकाश न हो तो परत प्रकाश या अप्रकाश होना चाहिये । ज्ञान अज्ञात रहकर स्वविषयका साधक होता है यह कल्पना समीचीन नहीं है । यदि ऐसा होता तो ज्ञानसे विषयमें प्रमाण न रहनेमें ज्ञानके स्वरूप सत्ताकीहि सिद्धि न होता । तब वह अन्य विषयोंको कैसे सिद्ध कर सकेगा ? किसी भी पदार्थ के सत्ता का निश्चय होनेके लिये उसका प्रकाश होना आवश्यक है । यदि ज्ञानका प्रकाश न रहे तो “ वह है ” ऐसा निश्चय नहीं हो सकेगा । यदि प्रकाश न होनेसे भी सत्ता का निश्चय होगा तो असत्ताका भी निश्चय क्यों न हो ? अतः ज्ञान की सत्ता के निश्चय होनेके लिये वह अप्रकाशित रहना योग्य (सम्भव) नहीं है । ऐसा कहीं दृष्ट नहीं कि स्वयं अप्रकाशनान किन्तु अन्य

विषयोंका प्रकाश कर सके । क्योंकि स्वयं असिद्ध होकर अन्य का साधक कैसे होगा? यदि ज्ञान प्रकाशित न हो, तो स्वतः अप्रकाशरूप विषयका भी प्रकाश नहीं होगा । विषय और ज्ञान यह दोनों अप्रकाश होनेसे जगत की भी अप्रसिद्धि (आन्ध्य) हो जायगी । अतएव ज्ञान अज्ञात होकर विषयोंका साधक है यह पक्ष संगत नहीं है ।

यह कहना भी ठीक नहीं कि ज्ञान ज्ञात अर्थात् अन्य द्वारा प्रकाशित होकर विषयोंका साधक होता है । इस पक्षमें ऐसा मानना होगा कि प्रथम ज्ञान के समान ज्ञानका प्रकाशक कोई द्वितीय ज्ञान भी ज्ञात होकर ही स्वविषयोंको सिद्ध करता है । और द्वितीय ज्ञान के प्रकाशक लिये किसी तृतीय ज्ञान की आवश्यकता है और उस तृतीय ज्ञान को भी ज्ञात ही कहन । होगा क्योंकि ज्ञात ही विषयके साधनमें समर्थ है । पुनः उसके साधकरूप चतुर्थ ज्ञान की अपेक्षा होगीही और वह भी ज्ञात ही होगा । इस प्रकार पूर्वपूर्व ज्ञान उत्तरोत्तर ज्ञान का सापेक्ष होनेसे ज्ञानधारा अविराम चलती रहेगी और ज्ञानधाराका विराम न होनेसे अनवस्थिति दोष होगा (२) अतः यह मानना ठीक नहीं कि ज्ञान ज्ञात होकर ही विषयोंका साधक होता है ।

(ग) पूर्वपक्षिकर्तृक अनवस्थादोषपरिहार और सिद्धान्तिकर्तृक उसका स्वण्डनः—

पूर्वपक्ष—अनवस्था दोष तब होगा कि जब सब ज्ञान अवश्य वेद्य

(२) प्रागलोपाविनिगम्यत्वं प्रमाणापगमैर्भवेत् । अनवस्थितिमास्थानुराचिके—

तस्य निदोषता

(सण्डन-सण्ड-साध)

माना जावे । हम सब ज्ञान का अवश्य वेद्यत्व स्वीकार नहीं करते । अतः वह दोष नहीं है । (न्यायवैशेषिक)

सिद्धान्त—अनवस्थाकी निवृत्ति के लिये पूर्वपक्षी को यह कहना होगा कि एक ज्ञान ऐसा है जो अन्य को सिद्ध करता है और वह स्वयं अन्यज्ञान का विषय है । इस प्रकार जो ज्ञान ज्ञात नहीं होगा उसका सत्त्व नहीं होगा क्योंकि उस विषयमें कोई प्रमाण नहीं है ।

पूर्वपक्षी—जिज्ञासा होनेसे वह भी ज्ञात होगा.

सिद्धान्ती—ऐसा कहना उचित नहीं क्योंकि अज्ञातगोचर जिज्ञासा हो नहीं सक्ति । जिज्ञासाके लिये वह ज्ञान सामान्यरूपसे ज्ञात होना चाहिये । अतः पूर्ववत् अनवस्था दोष है । इसके अतिरिक्त यह भी है कि यदि जिज्ञासित ज्ञान [व्यवसाय] प्राप्त होगा तो अन्योन्याश्रय दोष होगा । अज्ञातमें जिज्ञासा नहीं होती । जिज्ञासा के लिये ज्ञानका ज्ञान मानना होगा, तब जिज्ञासा होगी और आप कहते हैं कि जिज्ञासा होनेसे ज्ञानका ज्ञान होगा अर्थात् जिज्ञासित (ज्ञानको जानने की जो इच्छा उसका विषयभूत) ज्ञान ही प्राप्त और ज्ञान जिज्ञासित होनेके लिये ज्ञानकी प्राप्ति आवश्यक है । इस रीतसे प्राप्तिसे जिज्ञासा और जिज्ञासासे प्राप्ति यह अन्योन्याश्रय दोष है । अतः उक्तपक्ष समीचीन नहीं है ।

(घ) ज्ञान स्वतः सिद्ध स्वप्रकाश है:—

उक्त विचार द्वारा प्रतिपन्न हुआ कि ज्ञान की प्रकाशरूपता न हो तो अदृष्टापात्ति या असत्त्वापात्ति दोष होता है और उसे परप्रकाश माननेसे अनवस्था दोष होता है । अनवस्था होनेसे मूलभूत प्रथम

ज्ञानकी ही असिद्धि होगी और ऐसा होनेसे उसके विषय की भी सिद्धि नहीं होगी और जगतके अप्रसिद्धिका प्रसंग आयगा । सुतराम् ज्ञान अज्ञात या ज्ञात होकर विषयका साधक नहीं होता । पर ज्ञान द्वारा पदार्थोंकी सिद्धि होती है । अंतमें मानना होगा कि ज्ञान की स्वरूपसिद्धि और प्रतीति-सिद्धि स्वतः ही है । असिद्ध और परतः सिद्ध न होनेसे (और दुसरा कोई प्रकार असंभव है) ज्ञान स्वतः सिद्ध स्वप्रकाश है । अन्य प्रकाश की अपेक्षा न रखते हुए जो अपने प्रकाशसे सबका प्रकाशक है वही स्वप्रकाश कहलाता है । स्वप्रकाश होनेसे वह अप्रकाशित नहीं है । जो अप्रकाशित है उसको स्वप्रकाश नहीं कह सकते । वह प्रकाश्य भी नहीं । अन्य कोई उसका ग्राहक न रहनेके कारण वह अविषय है । अविषय होनेसे उसे अन्य प्रकाश की अपेक्षा नहीं है । इस लिये अनवस्था नहीं (१)

(ङ) अधिक प्रतिपादन और विक्षेपने नानादोष प्रदर्शनः—

ज्ञान घटादि की समान वर्तमान होकर अप्रकाश नहीं पाया जाता । यदि ऐसा हो, तो मानना पड़ेगा कि उसका प्रकाश अन्य-के अधीन है । यदि ज्ञान घट की समान अन्य ज्ञान का विषय होता, तो वह विषयरूपसे ही भासित होता न की विषयारूपसे । परंतु

(३) अनवस्था श्रुती वा उत्तत्तौ वा ? नाथः श्रुत्यन्तरानम्युपगमात् नोक्तौ विनागान उत्तत्ते व्यभिचारात् ।

(श्री रघुनाथकृत खण्डन मणिमूषा—अमुद्रित)

भासित तो होता है विपर्ययरूपसेही । अतः उसका विषयमे वैलक्षण्य होनेके कारण ज्ञान का अविषयत्व ही स्वीकार करना पड़ेगा । ज्ञान और विषय विजातीय है, परंतु ज्ञान ज्ञानका विजातीय नहीं है । विषय-विपर्यय-भाव विजातीयों मे ही पाया जाता है । अतः ज्ञान अन्य ज्ञान का विषय नहीं है । अनुभाव्य पदार्थ अननुभूतिरूप (अम्बप्रकाश) होता है ऐसी व्याप्ति होनेसे जो अनुभव अनुभाव्य नहीं है उसमे अनुभाव्य पदार्थों के समान अस्वप्रकाशत्व की समावना नहीं की जा सकती । अतः उस अनुभव का अस्वप्रकाशत्व अनुमानगम्य भी नहीं है । अतः ज्ञान स्वप्रकाश है ।

उपरि निर्देश किया है कि यदि ज्ञान अन्यज्ञान द्वारा ज्ञेय होगा तो ज्ञानधारा का विराम नहीं होगा । ऐसी ज्ञानधारा अनुभवसिद्ध भी नहीं है । यदि इस प्रकार ज्ञानधारा चलती रहे तो अन्य विषय के ज्ञान को अवसर ही नहीं रहेगा । और बाह्य व्यवहार लुप्त होगा । एक ज्ञान के लिये समस्त जीवन का काल भी पर्याप्त न होगा । ज्ञानधारा की संतति होनेसे विषय ज्ञान पुनः उस विषय ज्ञान का ज्ञान, इसरीतिसे चलता रहेगा । इस प्रकार विषयावगाहि ज्ञान का अभाव नहीं होगा । सुतराम् सुषुप्ति और मूर्च्छा भी नहीं हो सकेगी । उस ज्ञान विषयक ज्ञान की धारा का यदि विराम हो तो वह अंतिम ज्ञान स्वयंप्रकाश नहीं होगा । माननेसे उसमे संशय उत्पन्न होगा या उसकी असिद्धि होगी । मशय होनेसे उसके पूर्व (निम्नमुखी) सर्व ज्ञान संशयरूपी हो जावेंगे और विषयमें भी संशय होगा क्योंकि विपर्ययमें संशय होनेसे विषयमे भी संशय होता है । परंतु ऐसा संशय पाया

नहीं जाता । यदि उक्त अन्तिम ज्ञान असिद्ध होगा तो उस ज्ञानसे विषय पर्यन्त सर्व असिद्ध हो जायेंगे (४) यदि इन दोनों दोषोंकी निवृत्ति के लिये अन्त्यज्ञान को स्वप्रकाश माना जावे तो ज्ञानका स्वप्रकाशत्व सिद्ध होगा । स्वविषयक अन्यज्ञान न रहनेपर भी जैसा निरपेक्ष अन्तिम ज्ञान स्वतः प्रकाशमान और अन्य की सिद्धि करनेवाला है वैसा प्रथम ज्ञानभी स्वतः सिद्ध और विषयोंके प्रकाशमें अन्य की अपेक्षा न रखनेवाला है । अतः लाघवतः प्रथम ज्ञान ही स्वप्रकाश मानना चाहिये (५) यदि ज्ञान अस्वप्रकाश होता तो जिज्ञासु पुरुषको ज्ञानके रहते हुए भी ज्ञानके अभावका ज्ञान या ज्ञानविषयक संशय भी होगा । परंतु ऐसा न होनेसे विदित होता है कि ज्ञान का प्रकाश अन्य की अपेक्षा नहीं रखता किन्तु स्वयंप्रकाशरूप है (६)

(४) उत्तरासिद्धया पूर्वासिद्धौ विषयासिद्धि पर्यन्त व्यसनमापद्येत ।

(खण्डनसंख्येय-टीका-अमुद्रित-भगवद्गीता लैलकवृत्त)

(५) यन्नुभयवशायाः प्रोक्ष्यन्ते तदा अनवस्था विषयान्तरसम्बन्धाराभावः ननुभवश्च तद्विरामे विषयपर्यन्त संशय इत्यगत्याज्ञान स्वप्रकाशमेतितव्यं
(खण्डनसंख्येय शांकरि टीका)

(६) ज्ञानान्तरवेद्यत्वे ज्ञानस्य ज्ञानान्तरेण कः सम्बन्धः? न तावत् संयोगः द्रव्यत्वात्, नापि सम्भावः आत्मगुणयोरन्योन्यं तद्व्योगात्, नापि तादात्म्यं त्रयोऽभिन्नयोर्वा तादात्म्यायोगात्, नापि विषयविषयीभावः तस्य द्रव्याद्य-
भावानन्तर्भावाम्नाम् असम्भवात् । न चासम्बन्धमेव ज्ञान ज्ञानान्तरज्यम्
तिप्रसङ्गात् ।

(खण्डनसंख्येय विद्यासागरी टीका)

उल्लिखित विचार द्वारा सिद्ध हुआ कि ज्ञान ज्ञानान्तर द्वारा नहीं है अन्यथा अनवस्थादि दोष होंगे । स्वसत्तासे प्रकाश होनेके कारण ज्ञान के लिये ज्ञानांतरकी अपेक्षाको कल्पना भी की जासकती । ज्ञान स्वरेय भी नहीं, क्योंकि स्वयं ही विषय स्वयं ही विषयी यह विसंगत है । स्वयं ही अपना होनेसे जो कर्म है वही कर्ता होगा ।

कर्ता और कर्म एक नहीं हो सकते । एकही क्रियाके कर्ता साधनरूपसे गौण होता है और कर्म फलरूपसे प्रधान है । युगपत् एक क्रियाके प्रति एकही का गुण-प्रधानभाव हो सकता । कर्तृत्व (इतरकारकाप्रयोज्यत्व) और कर्मत्व (इतरकप्रयोज्यत्वरूप) विरोधी धर्म हैं । विरुद्ध धर्मद्वयका समावेश असंभव है । संपूर्ण अभेदमें विषय-विषयीभाव-संबंध होता । अभेद संबंध नहीं है । संबंध भेद-गर्भित होता है । अभेद संबंध हो तो रूपमें रूपव्यतिथ्य (रूपमें रूप है ऐसा) प्रमाण होगा । यह कहना उचित नहीं कि एकके अंग-भेदसे आद्य-अंश का भाव होता है । आहकांशका आस्त्य होनेसे पुनः दुसरे अंश कल्पना करनी होगी, इस प्रकार अनवस्था होगी (७) आहकांश स्वयंप्रकाशत्व होनेसे वही चेतनरूप प्रकाश होगा, अन्य अंश जड़ होगा । अतः स्वप्रकाश का अपनेमें विषयविषयीभाव :

(७) सर्वस्य चैतन्यमिदमन्यात् न किञ्चित् चैतन्यसाधनं न्यग्रभन्यात् स्वतन्त्रम् । ... आहकस्य आस्त्ये अनवस्थानात् ।

(आनन्दपूर्ण निरासगर्भानिर्गुणित न्यग्रकल्पवर्जिका-मूर्तदशरूप-भाष्यवार्ति-का-अनुवृत्ति)

हो सकता। जो विषय है वह सोपेक्ष है और जड है, वह प्रकाशका स्वरूपभूत नहीं हो सकता। अतएव ज्ञानको स्वज्ञेय नहीं कह सकते (८) ज्ञान अज्ञेय (अभासमान) भी नहीं, कारण वह स्वतः सर्वे जीवको अनुभवसिद्ध है। असंदिग्ध होनेसे वह अनुमेय भी नहीं। परिशेषतः ज्ञान स्वप्रकाश है। जो ज्ञेय नहीं परंतु भासमान है वही स्वप्रकाश है। ज्ञान अपना या अन्यका विषय न होकर भी अपरोक्ष व्यवहारका हेतु होता है। अन्य च-स्तु अपेक्षा ज्ञानका स्वभावभेद होनेके कारण ज्ञान-विषयक ज्ञान न होकर भी ज्ञानविषयक व्यवहार (जानामि भाति इत्यादि) होता है। ज्ञानके व्यवहारमें तदभिन्न प्रकाशही हेतु है, तद्विषय हेतु नहीं (अर्थात् वह विषय नहीं होता)। ज्ञानव्यवहारमें ज्ञानही व्यवहार्य और प्रकाश है, उसका विषयत्व प्रयोजन नहीं है।

(च) धाराज्ञान विचारः—

घटादि ज्ञानधाराके अनन्तर एतावत्काल घटको अनुभव कर रहा हूँ इस प्रकारसे घटादि ज्ञानधारा और उसके आश्रयरूप अहंकारका अनुसंधान होता है। यह अनुसंधान पूर्वानुभजन्य है।

8 (a) If, however, the absolute is to appear to itself, it must on its objective side be dependent on something foreign. But this dependence does not belong to the absolute itself but merely to its appearance.
(Schelling's Works)

(b) In so far as consciousness is an object of consciousness it is no longer consciousness.

(Gentile's "Theory of Mind as Pure Act")

अननुभूत पदार्थ में स्मृति असंभव है। इस स्मृतिकी उत्पत्ति देनेके लिये कैसा ज्ञान मानना उचित है उसका विवेचन किया जाता है। घटगोचर-धाराज्ञान द्वारा उक्त स्मरण नहीं हो सकता। धारा और धाराश्रय धाराज्ञानके विषय नहीं है, घट ही धाराज्ञानका विषय है। अतएव इस धाराज्ञान द्वारा इस ज्ञानकी अविषयरूप जो धारा और उसका आश्रय इन उभयोंका स्मरण नहीं हो सकता। ज्ञान स्वविषयमें स्मृति उत्पादन करता है। अतएव ज्ञान या तदाश्रय घटादिगोचर धाराज्ञानका विषय न होनेसे उक्त धाराज्ञान द्वारा उक्त स्मृतिकी उत्पत्ति की नहीं जा सकती। सुतरां 'तदतीत अपरज्ञान मानना होगा। धारा और उसके आश्रयके साक्षी अहंकारधर्मातिरिक्त अनुभव विना तत्कालमें उक्त अनुसंधान उपपन्न नहीं है। वह अनुभव स्वप्रकाश है। स्वप्रकाश-पक्षमें उक्त अनुपपत्ति नहीं होती। स्वप्रकाश-वक्षमें तत्तद् घटादि ज्ञानसे अथवा तत्तद् घटादि-ज्ञानजन्य तत्तद् ज्ञान-विषयक तत्तद् संस्कारसे एक स्मृति होनेसे अनेक वर्णावगाहि एक स्मृतिसे जैसी तावत् वर्णका स्मृति होती है ऐंमेही चरमक्षणीय एक स्मृतिसे तावदनुभवकी निधि होगी। तात्पर्य यह है कि स्वप्रकाश-पक्षमें घटज्ञानके संस्कारके लिये अपरज्ञानकी (घटज्ञानके ज्ञानकी) आवश्यकता नहीं है; स्वप्रकाश ज्ञानही स्वविषयक और स्वविषय-विषयक संस्कारका जनक है। (९) अतएव धाराविच्छेद न

(९) नचनिन्यानुभवं नाज्ञानावाद् कथसंस्कारोदय इतिवाच्यम् तद्विषयी भूत तत्तद् ज्ञानाद्यात् तदुपरतः (अद्वैतमुक्ताकांति अमुद्रित)।
येदान्तशास्त्रमें प्रकृत विषयवर्णकी श्रिषि मत है। एक पक्षमें घटविषयक वृत्ति नाश द्वारा जो संस्कार होगा वह जैसा घटविषयक होता है ऐसा अहविषयक

होनेसे भी ज्ञानसंस्कार हो सकेगा और चरम क्षणमे तादृश संस्कारजन्य एक स्मरण भी हो सकनेसे धाराविषयक तावदनु-वर्ती सिद्धि होती । अतएव प्रतिपन्न हुआकि ज्ञान ज्ञानद्वारा प्रकाशित नहीं है किंतु स्वप्रकाश है ।

(छ) अद्वैतवादिसम्मत स्वप्रकाश शब्दका अर्थः—

स्वप्रकाश अर्थ स्वविषय नहीं है किंतु प्रकाशांतर के संप्रप विना प्रकाशमान है अथवा स्वव्यवहारमे स्वातिरिक्त ज्ञानान्तरकी अपेक्षा-रहित है । दृष्टांत—जैसे तेज (आलोक) अपने अभिरुद्ध (तमोव्य-तिरिक्त) विषयोंके चाक्षुष ज्ञानमे तेजरूपसे कारण होता है (स्वमे और विषयमे), तेज अपने अतिरिक्त अपने अभिरुद्ध विषयके चाक्षुष ज्ञानमे केवल तेज-रूपसे नहीं किंतु विषयसंबंधी तेजरूपसे कारण होता है (केवल विषयमे), स्वविषयक ज्ञानमे अमेवरूपसे कारण होता है (केवल स्वमे)। इस रीतिसे व्यवहर्तव्यका जो ज्ञान वह व्यवहार मात्रमे प्रकाशत्वरूपसे कारण है (ज्ञान और विषय दोनोंमे), अपने अतिरिक्त विषयके व्यवहारमे तद्विषयक प्रकाशरूपसे (केवल विष-य मे) कारण है, और स्वव्यवहारमे अपनेसे अभिन्न प्रकाशरूपसे कारण है । अतः ज्ञानका प्रकाशत्व विषयत्व-प्रयुक्त नहीं होता किन्तु ज्ञान-स्वरूप-विशेष-प्रयुक्त प्रकाशत्व होता है । ज्ञान

और शक्तिविषयक भी होते हैं । संस्कारकी प्रयोजकता (यद्बुत्त्ववच्छिन्न परप्रकाशते—यह प्रयोजक है) उक्त प्रयामे तुल्य है । अतएव अह-आकारवृत्ति न माननेसे भी नित्य साक्षीद्वारा उनका स्मरण उत्पन्न होगा । अपर दो पक्षमे वृत्ति मानी जाती है । एकमे अन्तःकरणश्रुति अपरमे अवियाश्रुति ।

अपने अविषयरूप अपने स्वरूपमें व्यवहारका प्रवर्तक होता है । ज्ञान अपने सजातीय अन्य ज्ञानकी अपेक्षा—रहित होकर व्यवहार-योचर होनेसे और परत्र व्यवहारका हेतु होनेसे स्वतः सिद्ध है । अविषय होकरभी प्रकाशमान होनेसे ज्ञान संबंधमें संशय नहीं होता ।

(ज) स्वप्रकाशत्व विचारका विषय हो:—

स्वयं—प्रकाश ज्ञान स्वयंप्रकाश—विषयक अनुमानका योचर होनेपर भी उसका स्वयंप्रकाशत्व अव्याहत रहता है । वृत्तिका विषय होनेसेभी वह स्फुरणका अविषय है। यह नहीं की, प्रमाणका विषय होनेसेही उसकी दृश्यता होगी । दृश्य यही होता है जो अपने से भिन्न संवित् की नियत अपेक्षा रखता है । ज्ञान वैसा नहीं है । अथवा शशविषाण अविषय होनेपर भी उसमें जैसे प्रमाण द्वारा विषयत्व का निषेध किया जाता है वैसे अविषय ज्ञानमें भी प्रमाण-द्वारा उससे भिन्न ज्ञानकी अपेक्षा निवारित होती है । अतः उक्त प्रमाण, ज्ञान के स्वप्रकाशत्वके प्रतिपादनमें साधक होता है (१०)

(झ) स्वप्रकाश ज्ञान नित्यः—

अब ज्ञानका स्वप्रकाशत्व सिद्ध होनेके पश्चात् उसके नित्यत्व विषय का विवेचन किया जाता है। जिसका प्रागभाव (प्राक्कालीन)

(१०) (क) न तावद्व्याप्यतः अनुमानगोचरस्य तदगोचरत्वाप्रसाधनात् ।
न च प्रमाणविषयस्य मानेन दृश्यता, सादृश्यतिरोक्तादिपञ्चानियतिः,
न मा आत्मनो अस्ति मुमुने अपि सिद्धे

(प्रमद्व्युत्पत्त्याप्रसङ्गार्थ—अमुद्रित)

(ख) निर्धर्मकेऽपि न विषयत्वादि धर्मांगेषांऽपि काल्पनिक धर्मानाम्
प्रसङ्गमात्रं (तत्प्रदर्शन—अमुद्रित)

अभाव) है उसकी उत्पत्ति है और वह आदिमान है। जिसका प्रागभाव नहीं उसका आदिमी नहीं है अर्थात् वह अनादि है। अभाव बिना जन्मादि सिद्ध नहीं होते। प्रागभाव अज्ञात होनेसे जन्मका निश्चय नहीं होता। ज्ञानका प्रागभाव या ध्वंस सिद्ध नहीं हो सकता। अरने प्रागभावकालमें और प्रध्वंस-कालमें स्वयं ज्ञान-रूप गृहीता ही नहीं होना। और अपने अस्तित्व-कालमें प्राक्षभूत अपना अभाव (प्रागभाव और ध्वंस) नहीं रहता। स्वयंप्रकाश स्फुरण अन्य स्फुरणका अगोचर होनेके कारण अन्य द्वारा उसका प्रागभाव या ध्वंस गृहीत नहीं होता। अतः जैसे घटपटादि उत्पत्तिगल पदार्थोंके अभाव संवित् - साक्षीक है वैसे ज्ञानका अभाव संवित्-साक्षीक या अनुभवसिद्ध नहीं हो सकता। अतः गृहीतृ असंभद-होनेसे गृहीतृसापेक्ष प्रमाण का संचार नहीं होगा। सुतरां ज्ञानक प्रागभाव और ध्वंस सिद्ध नहीं होगा। मृतःसिद्ध स्वप्रकाशके प्रागभावादि स्वतः या अन्यद्वारा सिद्ध न होनेसे वह नित्य है। ज्ञान स्वप्रकाश होनेके कारण वह रूपरसादि की समान किसी क गुणभूत (सापेक्षधर्मरूप) नहीं है। गुणभूत न होनेसे वह निराश्रय और अवधिभूत (निस्वधि) होगा। वह अनित्य नहीं। अनित्य-पदार्थ सापेक्ष और सावधि होता है। अवधिका ग्रहण किये बिना अनित्यत्व निरूपित नहीं होता। स्वप्रकाशस्वरूप निरवधिक और सापेक्ष न होनेसे अनित्य नहीं है। निराश्रय होनेके कारण भा स्वप्रकाशका कारणश्रितत्वरूप कार्यत्व (अनित्यत्व) नहीं हो सकता। निरवधि नाश की प्राप्ति न होनेसे सर्वावधिभूत प्रकाशके नाशका निरूपण नहीं कीया जा सकता। जो स्वप्रकाशक ३३

आगन्तुक प्रमाण का सापेक्ष नहीं होगा अतः तद्विषयक प्रमाणाभावके कारण उसका अनवभास नहीं होगा। जो कोई उत्पत्ति-विनाशशील है उसकी उत्पत्तिविनाशशीलता जानने के लियेभी उनके उत्पत्ति विनाश तथा स्थितिके क्षणोका एकमात्र अविकृत साक्षिस्वरूप ज्ञानकी अस्तित्व आवश्यक है। सर्वका उत्पत्ति-विनाश-द्रष्टा स्वयं उत्पत्त्यादिमान नहीं है क्योंकि स्वोत्पत्त्यादिका स्वयं दर्शन अनुपपन्न है। सर्वावस्थाका द्रष्टा निर्विकार है। काल और कालिक विकार समूहोके साक्षिरूपसे सर्वविध विकाररहित और कालिक परिच्छेदशून्य ऐसा स्वप्रकाशज्ञान न होता तो काल और तद्भूत विकारादि का ज्ञान ही संभव नहीं होता। (११)

उल्लिखित विचारस्थलमे सर्वसाधारण अनुभवका विचार के प्रारम्भस्थलरूपसे ग्रहण किया है; और उसके अनित्यत्वका विचार न करके तन्मिश्रित प्रकाश स्वरूपके विवेचन द्वारा उस प्रकाशका स्वप्रकाशत्व प्रदर्शित हुआ। तदनन्तर स्वप्रकाश ज्ञानका नित्यत्व निर्विकारत्व प्रतिपादित हुआ। अपरएक विचारपद्धति अनुसारसे प्रथमतः अनित्य ज्ञानके दिकसे विचार करते करते उस परिणाम

(11) The relation of events to each other as in time implies their equal presence to a subject which is not in time. There could be no such thing as time if there were not a self-consciousness which is not in time If consciousness were a process in time it would not be a consciousness of them forming such a process.

(Green's "Prolegomena to Ethics")

और विभिन्नताका सिद्धिपद साक्षिज्ञान प्रतिपन्न होता है। वह अवधिभूत ज्ञान स्वप्रकाश नित्य है। अनित्य ज्ञानका अवधिभूत ज्ञान नित्य होगा। अनित्य ज्ञान परस्पर व्यभिचारी (अननुगत) होनेसे तथा वह जिस आश्रयमे उत्पन्न होता है उसके साथ तादात्म्य प्राप्तिसे (अर्थात् उसके स्वरूपभूत) वह आश्रय विकारप्राप्त होते हैं इससे ज्ञानकी उत्पत्ति स्थिति और नाश इनकी प्रतीति उक्त अवस्था या अवस्थावान द्वारा नहीं हो सकती। अतएव अवस्थारहित अथच अवस्थामे अनुगत (आध्यात्मिक तादात्म्यसंबंधयुक्त) ऐसा एक नित्य प्रकाश आवश्यक है। सुख दुःखादिके विचार द्वारा यह सिद्ध होता है। स्वप्न और सुषुप्तिके विचार द्वारा भी उक्त सिद्धान्त प्रतिष्ठित होता है। (१२)

(१२) बुद्ध्याद्युत्पत्तिसमनन्तरमेव हि स्वयंदात्रीमिदं बुद्धं तथैवमिष्टं धेयादि परेण पृष्ठस्य स्वरोधादौ न सदाय इति सर्वजनीन सच्च नियमेन सदायभासो ब्राह्मनिश्चयनिर्वाहः इतस्था ब्राह्मनिश्चयादि सदायसामग्रीसत्त्वेन तदभायानुपपत्तेः बुद्ध्याद्युत्पत्त्यनन्तरञ्च नियमेन मानसतन्निश्चयोपगमे मानस ज्ञानानवस्था स्यात् न स्याच्छान्तिप्रज्ञानादिना सुखदुःखानुत्पत्तिः। अतएव बुद्ध्यादीनां स्वप्रकाशत्वं कल्प्यते इति चेन्न। लाघवेन तदोचरं चिदात्मन एकस्यैव स्वप्रकाशत्वे तदुपपत्तौ बुद्ध्याद्यनन्तकार्यं स्वप्रकाशत्वं कल्पने गौरवात् इच्छादेरपि सविषयस्वार्थप्रसादत्वप्रसंगेन बुद्धिवैजात्यायागाच्च तस्माद्बुद्ध्यादि गांचरं नित्यं साधात्कार एकाऽभ्युपेय इति भवः। किञ्च स्वप्ने बाह्येन्द्रियाणामुपरतत्वान्मनसश्च बहिरस्वातन्त्र्यात्तदा गजरथादरपरोक्षतया सर्गानुभवसिद्धत्वात्तत्माद्यक्रान्त्यानुभवाऽभ्युपेयः तथा मुक्तोत्पितस्य सुप्तमहमस्वाप्समिति परामर्शदर्शनात्स्वापे तन्मूलानुभवो नित्याऽभ्युपेयः तत्र सर्वेन्द्रियाणामुपरतत्वेन सुषुप्तिभगप्रसंगेन अनित्यज्ञानायोगात् (भेदधिकार साक्षिया)

यह सब विचार (साक्षिविवेक) अन्यत्र (अद्वैतसिद्धांत विद्योत्तम ग्रंथमें) प्रगटित होंगे । स्वप्रकाशरूप ज्ञान प्रकाशान्तर का अगोचर होनेसे वह स्वरूपतः या भेदादिधर्मिरूपतः मानान्तरसे सिद्ध नहीं होता, और स्वयं स्वसत्तामात्रका साधक है । भेदादिका साधक नहीं है । अतएव साधकके अभावेसेही ज्ञानके भेदादि असिद्ध है । अतएव ज्ञानस्वरूप अद्वैत है ।



द्वितीयाध्याय सत्स्वरूप विचार

(क) अध्यायका प्रतिपाद्य विषयः—

ज्ञानस्वरूपका विचार हुआ । अब सत्स्वरूपका विचार करते हैं। पश्चात् ज्ञानस्वरूप और सत्स्वरूपकी एकता निरूपण करेंगे । पदार्थ, धर्म या धर्मिरूप होगा अथवा तत्त्वतः धर्मी या धर्म न होनेसे-भी धर्मी या धर्मरूपसे प्रतिभात होगा । जो धर्मी या धर्म नहीं है वह स्वरूपतः विचारका विषय नहीं हो सकता । धर्मधर्मि-भाव अवलम्बन पूर्वक विचार प्रवृत्त होता है । जो असृष्ट है उसमें तर्क अन्तरित नहीं हो सकता क्योंकि सृष्ट ग्रहणपूर्वकही तर्ककी प्रवृत्ति होती है । जो निर्विशेष है वह स्वल्पतः विचारका विषय नहीं हो सकता । यदि निर्विशेष तत्त्व धर्मिरूपसे प्रतिभात हो, तो कल्पित धर्मधर्मि-भाव अवलम्बन पूर्वकहि विचार साधित हो सकेगा । तोमी सत् का स्वरूप कैसा है उसका विवेचन करते हैं, क्या वह परिछिन्न वस्तुस्वरूप है? अथवा वस्तुओंका धर्मरूप है किंवा अनुगत धर्मिरूप है? (१)

(१) सत्स्वरूपविषयक मतभेद है । किसीके मतमें (सांख्य पातञ्जल) सत् भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूप है, अपरमदमे (न्यायवैशेषिक) सत्ता अनुगत पराज्ञातिरूपधर्म है । मीमांसक लोग सत्ता ज्ञानका सम्बन्धीत्व (प्रभाकर) या कालका सम्बन्धीत्व (मट्ट) कहते हैं । इसप्रकार मतभेदसे सत्त्व अर्थत्रिषास्फारिरूप (बौद्ध) उत्पादव्ययभौत्ययोगीत्व (जैन), वर्तमानत्व अस्तित्वरूपधर्म, विधिप्रत्ययनेत्यत्व, विधायोग्यत्व, असत्यव्यावृत्तित्वा

(ख) भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूप सत् नहीं है:-

घटस्सन् पटस्सन् ऐसा बोध प्रसिद्ध है । घटपटादि पदार्थ-निमित्त जो व्यवहार वह सद्रूप त्याग न करते हुएही प्रतीत होता है । अब यह विचार्य है कि वह घटपटादि भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूपही सत् है अथवा सत् का और कुछ स्वरूप है । स्वरूप भिन्न भिन्न है । घटपटादि वस्तुस्वरूप सत् होनेसे सत्भी भिन्न भिन्न होगा । भिन्न भिन्न सत्द्वारा 'यहवस्तुसत् है' 'यहवस्तुसत् है' ऐसी अनुगत बुद्धि सुसंगत नहीं है । घटादियोंकी परस्पर विलक्षणता होनेसे उसमे सन्घटः सन्पटः इत्यादिरूपमे एकाकार बुद्धि नहीं हो सकती । यदि अनुगत सद्बुद्धिका कारण अननुगत भिन्न भिन्न स्वरूप सत् होगा तो जाति आदि अनुगत पदार्थ स्वीकार निष्फल है क्योंकि सर्वत्रही मनुष्यादि अननुगत पदार्थ द्वाराही अनुगत मनुष्यत्वादि जाति बुद्धि उत्पन्न होगी । वस्तुस्वरूपसे विलक्षण अनुगत सत् न रहनेसे अनुगत सद्बुद्धि विषयशून्य होगी । 'वही यह दीप है' ऐसा अनुगत प्रत्यय और व्यवहार रहते हुएभी वहांपर दीपज्वालाके परिमाणादिका भेदही भेदक होता है परंतु इसस्थलमे ऐसा कुछ नहीं है । अतएव अनुगत बुद्धि होनेसे अनुगत विषय मानना उचित है । सत् सत् ऐसी प्रतीतिके अनुसार वस्तुस्वरूप सत् नहीं है । वस्तुस्वरूप सत् होनेसे भिन्नता छाप पायगी क्योंकि सबही सत्

प्रमाणविषयत्व, सदुपलम्भप्रमाणगोचरत्व, व्यपदेशविषयत्व इत्यादि है । वेदान्तमतमे सत् अलण्डगन है, यह भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूप या धर्मरूप नही है, किन्तु अनुगत धर्मरूपसे प्रतिपात होता है ।

है । घटःसन् इसरूपसे प्रतीयमानसत्ता घटादिस्वरूप नहीं है । जैसे घटस्सन ऐसा अनुभव होता है वैसा घटघट यह अनुभव नहीं होता । घटादि स्वरूपही यदि सत् होता तो वस्तुका द्वैरूप्य अयुक्त होनेसे वह घटादि सर्वदा सत्ही होते । ऐसा होनेसे उनका उत्पत्ति नाशही न होता । सर्वथा सत् होनेसे उत्पत्तिके पहिले और नाशके अनन्तर भी उसकी उपलब्धि होती । घटादि स्वरूपही सद्बुद्धिका विषय है ऐसा कहनेके लिये घटशब्द और सत्शब्दका एकार्थत्व कहना होगा । किंतु यह अनुपपन्न है । सत् शब्दका घटादि पदसे सह-प्रयोग अयुक्त है । ऐसा होनेसे सद्बुद्धि और घटादि बुद्धिका अवैलक्षण्य हो जायगा । सन् घटः सन्घटः ऐसा बोध विशेष्य-विशेषण-भावमूलक है । विशेष्य विशेषणस्वरूप नहीं होता अन्यथा विशेष्य-विशेषण-भावही असिद्ध है । अतएव वस्तुस्वरूप सत् नहीं है। वस्तुके साथ संबंध होनेसे सत् वस्तुस्वरूप नहीं है । सपूर्ण अभेदमे संबंध नहीं होता । “स्वरूपानां परस्परव्यावृत्तेरव्यापकत्वादलक्षणं” (२) •

(2) (a) Plurality must contradict independence
If the beings are not in relation, they cannot be many; but if they are in relation, they cease forthwith to be absolute. For, on the one hand, plurality has no meaning, unless the units are somehow taken together. If you abolish and remove all relations, there seems no sense left in which you can speak of plurality. But, on the other hand, relations destroy the real's self-dependence. For it is

(ग) सत् अस्तित्व (वृत्तित्व) आदिस्वरूप नहीं है:-

सत्सत् प्रतीति सर्वत्र अस्तित्वरूप धर्मकोही विषय करती है ऐसा कहना उचित नहीं है । अस्तित्वको किंचित् संबंधसे वृत्तित्व-रूप कहना आवश्यक है । यदि वह समवाय संबंधसे अवच्छिन्न वृत्तित्वरूप होगा तो नित्य द्रव्यमे नहीं रहेगा क्योंकि नित्य द्रव्य

impossible to treat relations as adjectives, falling simply inside the many beings. And it is impossible to take them as falling outside somewhere in a sort of unreal void, which makes no difference to anything. Hence the essence of the related terms is carried beyond their proper selves by means of their relations. And, again, the relations themselves must belong to a larger reality. To stand in a relation and not to be relative, to support it and yet not to be infected and undermined by it seem out of the question. Diversity in the real cannot be the plurality of independent beings.

(Bradley's "Appearance and Reality." Ed. 1)

(b) The realist's many beings, as defined, are defined as wholly disconnected; and they must remain so. You cannot first say of them, for instance, that they are logically independent, and then truly add that nevertheless they are really and causally linked. No two of them are in the same space; for space would be a link. And just so, no two are in the same time; no two are in physical

कहीभी कभीभी समवाय संबंधसे नहीं रहता । अथवा नित्य द्रव्यमे
 अस्तित्व तो है । यदि अस्तित्व संयोग । संबंधावाच्छिन्न वृत्तित्वरूप
 होगा तो गुणादिमे वह वृत्तित्व नहीं रहेगा क्योंकि गुण संयोगसंब-
 धसे नहीं रहता (द्रव्यकाहि संयोग होता है नकि गुणाक्रिया-
 दिका (३)

connection; no two are parts of any really same whole. The mutual independence, if once real, and real as defined, cannot later be changed to any form of mutual dependence.

(Royce's " The world and the Individual " First series The four historical concep-
 tions of Being.)

(३) इसस्थलमे वैशेषिक और नव्य नैयायिक सम्मत पदार्थविभागका संक्षिप्त परिचय देते है । इससे परवर्ति विचार मुख्योप्य होगा । पदार्थ तत्तविध है, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, विशेय (परमाणुका परस्पर भेदक पदार्थ) और अमाय (प्रागभाव प्रच्यसाभाव अत्यताभाव और अन्योन्याभाव) । द्रव्य पदार्थ नवविध—पृथिवीअपतेजनायुआकाश कालदिग् आत्मानन । नित्य और अनित्य भेदसे द्रव्य द्विविध है । सावयन द्रव्य अनित्य, निरवयव द्रव्य नित्य । परमाणु नित्य, कार्य अनित्य । पृथिव्यादि चार भूतके परमाणु नित्य है । आकाश काल दिक् आत्मा मन येभा नित्य द्रव्य है । स्पर्सादि गुण चतुर्विंशति प्रकार है । कर्म पंचप्रकार । सामान्यका अर्थ जाति । जाति अनुगत प्रत्ययद्वारा सिद्ध होती है । एवही सवधसे कोईभी वस्तु अनक यहुप्रोमे अशाधित होनेसे उसको अनुगत कहते है । प्रत्येक घटमे 'घट' 'वट' ऐसी अनुगत प्रतीति है । यह अशाधित अनुगत बुद्धि अनुगत निमित्त जन्मिती होती है यह जानना होगा ।

यदि 'अस्तित्व' कालिक संप्रदावच्छिन्न वृत्तित्वरूप होगा तो 'सर्व अन्य पदार्थोंका एक कालमे वृत्तित्व न होनेसे निरुपक कालभेदसे उस अस्तित्वकाभी भेद आवश्यक है। सत् सत् प्रतीति महाकाल वृत्तित्व-को विषय करती है ऐसा कहनाभी संगत नहीं है। उपाधि व्यतिरेकसे महाकाल विषयक प्रतीतिकाभी स्वरमतः अभाव होनेसे 'इदानीं अस्ति' 'तदानीं अस्ति' ऐसी प्रतीतिही आनुभविक है

अतएव सत्त्व घटमे घटत्व जाति है। ऐसेही सकल द्रव्यमे द्रव्यत्व, मन्त्र गुणमे गुणत्व और मन्त्र नियामे नियामत्व निश्च होता है। कहांभी व्यक्तिके नाशसे जाति नष्ट नहीं होती, अगर व्यक्तिमे जाति अभिव्यक्तही रहती है। अतएव बहु नित्य है। जातिमे अपर जाति नहीं है। जाति जातिमान होनेमे अनन्यथा होगी। जातिमे जाति, देशोक्त जातिमे जाति इस प्रकारमे अप्रमाणिक असंगत पदार्थ-कल्पनाप्रयुक्त अनिष्ट प्रसंग होनेसे अनन्यथा होगी। द्रव्यत्व (एतदन्तरभूत घटत्व पटागादि) गुणत्व (एतदन्तर्गत नीलत्वादि) और कर्मत्व जातिगोचरे व्यतिरिक्त सत्ता जाति है। वह उन प्रत्येकी परस्पर अभिचार्य नहीं है किन्तु द्रव्य गुण कर्म इन तिन पदार्थोंमेंही रहती है। उस हेतुसे इसको परजाति कहते हैं। इस नित्य व्यापक जातिमे माध मरध होनेकी कारणही द्रव्य गुण कर्म "है" "भूत" इत्यादि प्रतीतिगोचर होता है। यह सत्ता-सामान्य सामान्यादि चार पदार्थोंमे रहती नहीं। उन चार पदार्थोंमे सामानाधिकरण्यात् 'सत् प्रत्यय' होता है। अर्थात् द्रव्य गुण कर्म इन तिन पदार्थोंमे सत्ता साक्षात्सम्बन्ध रहती है उन अधिष्ठरण प्रथमे सामान्यादिभी रहते हैं। अतएव परस्पर संबन्धसे सामान्यादमे सत्ता प्रतीति होती है (प्रत्यक्षगम्य होती है)। गुणी (द्रव्य) और गुण पृथक्, द्रव्य और क्रिया पृथक्, व्यक्ति और जाति पदार्थ पृथक्, अथवा उनही अदृष्टकभिद्धि होती है; यद्विषयके द्वारा साधित होता है उस नाम समवाय है। समवाय, संबंधिद्वयसे पृथक् पदार्थ है।

इमलिये वहांपर उपाधिमेदसे भिन्नकाल-वृत्तित्व-समूहकीहि अवगति होती है, यह स्वीकार करना होगा। अतएव अस्तित्वरूप धर्मद्वारा सत् सत् विषयक अनुगत प्रतीतिकी उपपत्ति प्रदान नहीं की जा सकती। सत् सत् प्रतीति स्वल्पं वर्तमानकाल-संबधित्वहि अस्तित्व है ऐसा कहना सगत नहीं है क्योंकि अस्तित्वकाही त्रैकालिक अन्ययमान होता है। सत् विधिप्रत्यय - विषयत्वरूपभी नहीं है। ऐसा होनेसे रज्जुसर्पादिकाभी सत्यत्त्वापात होगा और उसके अभावका असत्यत्त्वापात होगा और विभ्रमाविभ्रका विपर्यय हो जायगा। बाधाभावभी सत् नहीं है। इसस्थलमे विचार्य है कि आपाततः बाधाभाव अथवा सर्वथा बाधाभाव है प्रथम पक्षमे सुगतृष्णिका जलादिमे अतिव्याप्ति होगी। उत्तरपक्षमे वह अस्मदादिके प्रत्यक्षका अगोचर है। अथच सत् अपरोक्ष है।

(घ) सत् जातिरूप धर्म नहीं है।

जात्यादिमे जाति नहीं रहती अथच उन जात्यादि पदार्थनेभी सद्व्यवहार होनेसे सत् जातिरूप धर्म नहीं (हे४) विषय-वैलक्षण्यसे प्रतीति-वैलक्षण्य आवश्यक होनेसे अथच द्रव्यादिमे और जात्यादिमे सत्प्रतीतिके वैलक्षण्यका अभाव होनेसे वह जातिरूप धर्म नहीं है किंतु सर्वानुस्यूत अपर कुछ है। द्रव्यसत् गुणसत् क्रियासत् जिसप्रकार प्रतीति

(४) सत्ताच न द्रव्यगुणकर्मवृत्तिरेका प्रत्यक्षसिद्धा जातिः। धर्मादिनामतीन्द्रियत्वेन तत्र प्रत्यक्षायोगात् जात्यादाद्यपि सद्व्यवहाराच्च।
 ममान्यविशेषसमवायाः निःसामान्या इत्यङ्गीकारात् सत्तागामान्यसंसर्गा-
 सम्भवान् तेषाम् अभावत्वप्रसङ्गः

(भीर्युन्मथविउचित पदार्थतत्त्वानिरूपण)

होता है उसी प्रकार घटमे घटत्व का अभाव सत् है, पटमे घटत्वका अभाव सत्, घस सत् ऐसा अनुभव होता है। नेयाधिक मतानु-
सारसे अभावमे सत्ता जाति स्थित नहीं है अन्यथा सत्ता-सम्बन्धसे
बहुमी भावपदार्थ हो जायगी। अथच द्रव्यादि भावपदार्थमे जसी
सत्प्रतीति होती है ऐसी अभावमेभी सत्प्रतीति होती है। अतएव
सत्ता जातिरूप धर्म नहीं है। द्रव्यादित्रयमे साक्षात् सबधसे (५)
सामान्य विशेष समवाय और अभाव इन पदार्थचतुष्टयमे परपरा
सबधसे सत् अवस्थित है ऐसी कल्पनाभी संगत नहीं है क्योंकि
साम्नात् परम्परा सबध द्वयसे जो सबद्ध है उनका समानाकारप्रतीति
रूपपन्न नहीं है। अनुगत एकाकार बुद्धिका एकरूप सबध
विषयत्वही कल्पना उचित है अन्यथा प्रमा प्रमेय इस बुद्धि
द्वयकेसमान आकारभेद प्रसंग होता। यदि इनका साक्षात् और
परम्परारूप संबध होता तो उस वैलक्षण्यका भान होना आवश्यक
है। विलक्षणताके भान बिना यह विलक्षण सबधयुक्त है ऐसा प्रत्यक्ष
कैसे होगा?। एकरूप प्रतीति एकरूप विषयसेही सिद्ध होती है।
उस एकरूप प्रतीतिम्यलमे संबंधका भेद और स्वरूपकी भेद
कल्पना करना अनुचित है। अनेक घटमे अयघट अयघट
एतादृश एकरूप प्रतीति होती है। वह एकरूप प्रतीति घटत्वरूप
एकरूप विषयसेही सिद्ध होता है। अतएव घट व्यक्तिमे उस घटत्व
धर्मके सबधकी भेदकल्पना जसे अनुचित है वैसेही सन् सन्

(५) उक्त त्रितयानुगता सत्ता जातिमेभी प्रमाण नहीं है। “प्रत्यक्षमेव
नित्यत्वादिघटितं तत्रासामर्थ्यान्, अनुमानादव्योप्यादिप्रवृत्त्यात् त्वन साध्य
प्रसिद्धिं विना असम्भवात्। (गूढार्थतन्त्रालोक)

एतादृश एक प्रतीति, द्रव्य गुणकर्म इन तीन पदार्थ स्थलमे समवाय-
 संबंध-विशिष्ट सत्ताको विषय करती है और सामान्य विशेष
 समवाय इन तीन पदार्थोंमे सामानाधिकरण्य विशिष्ट सत्ताको विषय
 करती है इस प्रकार संबंधकी भेद कल्पना समीचीन नहीं है।
 अतएव कहींपर साक्षात् संबंधसे कहींपर परम्परा संबंधसे 'सत्'
 ऐसी प्रतीति उपपन्न नहीं होती क्योंकि विजातीय संबंधसे समाना-
 कार प्रतीति अनुपपन्न है अन्यथा संबंध-भेदही सिद्ध नहीं होगा।
 तात्पर्य यह है कि यदि विजातीय संबंधसे समानाकार प्रतीति होगी
 तो संबंध का विजातीयत्वही नष्ट हो जायगा क्योंकि प्रतीति
 द्वाराहि संबंधादि विषयका एकत्त्व अथवा अनेकत्त्व सिद्ध करना
 होगा। प्रकृतस्थलमे प्रतीति एकाकार होनेसे उसका विषय संबंधभी
 एकही होगा अर्थात् विजातीयत्व नहीं रहेगी। औरभी, परम्परा
 संबंधसे प्रत्यक्ष विशिष्ट बुद्धि होनेसे अतिप्रसंग होगा। तात्पर्य यह
 है कि प्रत्यक्षात्मक जो विशिष्ट-बुद्धि वह सर्वत्र साक्षात् संबंधसेही
 होती है। वह यदि परम्परा संबंधसेभी होगी तो निर्घट भूतलादिमे
 भी घटादि पदार्थका परम्परा संबंध रहनेसे वहांपरभी 'घटवत्
 भूतलं' ऐसा प्रत्यक्ष हो जाता। अतएव परम्परा संबंधसे कोईभी
 पदार्थकी विशिष्ट बुद्धि प्रत्यक्षात्मक नहीं होती। प्रकृतस्थलमे सत्
 सत् ऐसी विशिष्ट-बुद्धि प्रत्यक्षात्मक होनेसे, इसमे परम्परा संबंध
 हो नहीं सकेगा। किंच विषयके एकरूपताका अभाव होनेसेभी
 यदि कदाचित् प्रतीति की एकरूपता अंगीकार करोगे, तो पूर्ववर्षीके
 मतमे कोईभी जातिकी सिद्धि नहीं होगी। अतएव सिद्ध हुआ कि
 न्यायवैशेषिक सम्मत सत्ताजाति घटस्सन्, पटस्सन् इत्यादि सद्भ्य-

बढ़ार की साधक नहीं है। सत् की अनुगति सवधाशमे और प्रकाराशमेभी विद्यमान है। विशेष्य, प्रकार और सबध तथा उससत्ताका सबध इन सत्रमे “सन्” ऐसी प्रतीति अनुगत है, परंतु सत्रधमे अथवा प्रकारमे सत्तारूपजाति रह नहीं सकेगी। इन उभयाशमे अनुगत व्यवहारकी उपपत्ति होनेके लिये जाति व्यतिरिक्त अपरसम् स्वीकार्य है जिसके साथ तादात्म्य प्राप्त होकर उसप्रकारसे वे व्यवहृत होते हैं। तात्पर्य यह कि, तार्किकमतमे अनुगत व्यवहारका अभाव प्रसंग होगा। विशेषण और सम्बन्धकी अनुगति भिन्न अनुगतप्रतीति नहीं होती, तार्किकमतमे सबधकी अनुगति नहीं है। “घट सन्” इत्यादि अनुगत सत्प्रतीतिमें सबधके अनुगति नहीं है इसलिये अनुगत प्रतीति नहीं हो सकती। अनुगतप्रतीति उसी स्थलमे ही हो सकेगी जहापर विशेषण और विशेषण-विशेष्यका सबध अनुगत होते। विशेषण अनुगत रहकर भी यदि विशेषणविशेष्यका सबध अननुगत हो तो अनुगतप्रतीति नहीं हो सकेगी। जैसा एकही गोत्वसामान्य समवायसबधसे और कालिक सबधमे विशेषण होनेपर प्रतीति एकरूप न होकर विभिन्न रूपही होती है। ‘मन धनः’ इत्यादि प्रतीतिमे प्रत्येक व्यक्तिभेदसे विभिन्न सद्रूपणा स्वाकार करनेसे विशेषण अननुगत हो जाता। मुतरा अनुगत प्रतीति नहीं हो सकी। और इस सद्रूपताको सत्ता-जातिस्वरूप कहनेसे विशेषण सत्ताजाति अनुगत होगी है सत्य, किंतु विशेषण-विशेष्यका सबध अननुगत रहा। कारण, “द्रव्य सत्, गुण मन, कर्म सन्” ऐसी प्रतीतिमे सत्ताजाति समवाय सबधसे विशेषण

होता है, और “जातिःसती, समवाय सन्” इत्यादि प्रतीतिमे सत्ताजाति समवायसंबंधसे विशेषण नहीं होती किंतु एकार्थसमवाय अर्थात् सामानाधिकरण्य संबंधसे विशेषण होगी। सुतरां विशेषण विशेष्यका संबंध अननुगत होनेके कारण प्रपंचान्तर्गत घटपटादि सत् सत् ऐसी अनुगतप्रतीतिकी विषय नहीं हो सका। संबंधकी अनुगति निम्न अनुगत प्रतीति नहीं हो सकती। अनुगतरूपमे प्रतीतिमे विशेषण और संबंध उभयही अनुगत होना अवश्य है, क्योंकि उभयही प्रतीतिका विषय है। किंतु सत्स्वरूप ब्रह्म सर्वप्रपंचानुगत होकर भासमान होनेसे जैसा विशेषणकी अनुगति, ऐसा संबंधकी भी अनुगति रक्षित होती है। सर्वत्र प्रपंचमे सद्रूप प्रतीतिमे एक सद्रूप ब्रह्मही सर्वत्र विशेषण रूपसे प्रतीत होता, और एक सत्तादात्म्यसंबंधही प्रतीत होता है। एकमात्र सर्वानुगत सद्रूप ब्रह्मही प्रपंचान्तर्गत समस्त घटपटादिमें तादात्म्य संबंधसे संबद्ध होता है इसलिये सत् ब्रह्म घटपटादिमे विशेषणरूपसे भासमान होनेका योग्य है। (६)

(६) (क) ब्रह्मणस्तादात्म्येन विशेषणत्वापगमं त्भयांशेष्यनुगतव्यवहारोपपत्तेः
ब्रह्मण एष तथात्वं । (अद्वैताधीन विम्वलेखीय)

(ख) सत्तादात्म्येति प्रतीत्यनुगत्यैव सत्सदितिव्यवहारानुगतिः । तत्रैव हि प्रतीतेरानुगत्यं यत्र विशेषणस्य विशेष्यविशेषणसंबन्धस्य अनुगतिः, प्रपंचान्तर्गत-प्रत्यक्षवस्तुनः सत्स्वरूपताकल्पने विशेषणस्य अननुगमः, सत्ताजात्यपीकारपक्षे विशेषणानुगमेऽपि संबंधस्य अननुगमः । तथाहि सदाकारप्रतीतिः यदा द्रव्ये गुणे कर्मणि वा तदा समवायेन सत्ताजातिः विशेषणम्, यदा द्रव्यत्वादी सदाकारः प्रत्ययः तदा सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन सत्ताजातिः विशेषणम् इति

किंच सन्धटःसन्धटः इत्यादि प्रतीति घटपटादिव्यक्तिमे सत्ता व्याक्तिके अमेदमात्रको विषये करती है। उस प्रतीति द्वारा घटपटादि व्यक्तिमे सत्ता जातिका समवायित्व सिद्ध नहीं होता क्योंकि जो प्रतीति अमेदको विषय करती है उस प्रतीतिका निर्वाह भेदघटित समवाय संबंध द्वारा नहीं हो सकता। इसप्रकार द्रव्यस्सन् गुणस्सन् इत्यादि प्रतीतिद्वारा एक सद्वस्तुका द्रव्यादिक सर्व पदार्थके साथ अभिन्न होनेसे उन द्रव्य गुणादिक पदार्थोंमे परम्परमी वास्तविक भेद सिद्ध नहीं होता, कल्पित भेदमात्र होता है। उस द्रव्यादिका वास्तवभेद असिद्ध होनेसे उस द्रव्यगुणादिक धर्मोंमे सत्ताजातिरूप धर्मकीर्मा कल्पना नहीं हो सकती (७)

वक्तव्यम् । तथाच विंशत्यविशेषणसंबन्धवैलक्षण्येऽपि प्रतीतिः अविवक्षितान्वयम् अनुपपन्नमेव । सम्बन्धवैलक्षण्येन प्रतीतिवैलक्षण्यस्य आवश्यकत्वात् द्रव्यगुण-कर्मसामान्यादिसाधारणमन्प्रतीतिः अनुगतयाः अनुगतैः । वेदान्तिमते तु सद्रूपे ब्रह्माणं सत्त्वं द्रव्यादीनां तादान्त्येन अप्यतन्तया आध्यात्मिकस्यधस्य च मयैव अविशेषान् सत्त्वं द्रव्यादिषु सन् सन् इत्यनुमतप्रतीत्युपरत्तौ न किञ्चित् वाचकम् ।
(अद्वैतसिद्धि वाल्वादिनादादा-वांगलिरि)

(7) It is not itself a generic, but a transcendental notion. Wider than all, even the widest and highest genera, it is not itself a genus. A genus is determinable into its species by the addition of differences which lie outside the concept of the genus itself; being, as we have seen, is not in this way determinable into its modes.

(Coffey's 'Ontology' or The Theory of Being)

अतएव सद्रूप धर्मोमे द्रव्यगुणादिक पदार्थोंकी अभिन्नत्वही अंगी-
कार करना उचित है। उल्लिखित विचारद्वारा सिद्ध हुआकि सत्
भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूप या अस्तित्वादिरूप धर्म नहीं है या जातिरूप नहीं
है। अर्थात् सत्ता तद् तद्वदर्थमेदसे भिन्न नहीं है, पदार्थनिष्ठ
अननुगत या अनुगत धर्मरूप भी नहीं है, वह अनुवर्तमान धर्म-
स्वरूप एवमात्र है (८)

(इं) सत्स्वरूप और ज्ञानस्वरूप अभिन्न है

जो चेतनस्वरूप वही पदार्थसंबंधसे प्रकाशक रूपसे प्रतिभात
होता है। वह प्रकाश्य वस्तु या तदांश धर्मरूप नहीं है। ज्ञान
सर्वावधि होनेसे किसीकार्भी धर्म नहीं है, निराकार होनेसे (क्योंकि
वह सर्वावधि अविषय) घटादि भिन्न भिन्न वस्तुस्वरूप नहीं है।
अथच वस्तु संबंधसे वही धर्मरूपसे अनुभूत होता है। सत् भी
वस्तुस्वरूप या उनका धर्म नहीं है अथच धर्मरूपसे प्रतिभात है।
सुतरां सत् और चेतन अभिन्न है। यदि सत् प्रकाशस्वरूपसे भिन्न
हो तो वह अप्रकाशरूप होगा। अप्रकाश होनेसे वह सत् सत् इस
प्रकार प्रकाशमान नहीं होगा सत्का अस्फुरण प्रसंग होगा।
अनुगत धर्मरूप होनेसे सत्चेतनका विषय या धर्मरूप नहीं है।
सत्स्वरूप असिद्ध या परतः सिद्ध न होनेसे स्वतः सिद्ध है।

(८) सम्बन्धिर्भेदात् सत्तेव भिद्यमाना गयादिषु। जातिरित्युच्यतेतस्या
संशब्दा व्यपस्थिताः। तान् प्रातिपदिकार्थं धात्वर्थेच प्रचक्षते। सा नित्या सा
महानात्मा तामाहुस्त्वत्तादयः। शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरुपैयैरुपपन्न्यते। समा-
रम्भस्तु भावानां अनादि व्रक्षणव्यतम्।

(मनुहरिकारिका—महामाप्यटीकाकार कव्यट कर्तृ उद्धृत)

ज्ञानभी ऐसीही है। ज्ञातृ-अन्तर और ज्ञानान्तरका
अमात्र होनेसे स्वप्रकाश की सन्धता भाङ्गना होगी। अतएव सत्
और ज्ञान अभिन्न है। भिन्न होनेसे साधक-अभावसे असत् हो
जाता। अतएव सन्निधि अद्वैतम्बरूप है।



तृतीय अध्याय ज्ञेय स्वरूप विचार

(१) प्रतिपाद्य.—स्वप्रकाशज्ञान की दिकसे ज्ञेय के प्रति करुणानेत्रसे निरीक्षण करनेसे द्विविध पदार्थ प्रतिपन्न होगा, द्रष्टा और दृश्य । द्रष्टृचेतन ज्ञानात्मक और दृश्य पदार्थ ज्ञेयात्मक जड़ कहलाता है । जड़का अवभासक होनेसे ज्ञप्ति ही ज्ञातृ वा द्रष्टृरूपसे उपचरित होता है । अत्र यह प्रतिपादन किया जायगा कि ज्ञेयात्मक जड़पर्यन्त स्वप्रकाश ज्ञानात्मक द्रष्टृचेतनसे भिन्न या अभिन्न या भिन्नाभिन्नरूपसे निर्वचन नहीं किया जा सकता ।

(२) ज्ञानसे ज्ञेय पदार्थ भिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं है:—

ज्ञेयपदार्थ, ज्ञानसे स्वतंत्र रूपसे गृहीत या प्रतीत न होनेसे उसको ज्ञान-असम्बद्ध या स्वतंत्र-भिन्न कहा नहीं जा सकता जिनके स्वरूप परस्पर असंस्पृष्ट है और जो पदार्थ असम्बद्ध है उनका द्रष्टृदृश्यभाव कैसे होगा ? ज्ञेय पदार्थ, ज्ञानस्वरूपसे सर्वथा भिन्न होनेसे ज्ञातृज्ञेयभावकी अप्रसिद्धि होनेके कारण जगतकीही अप्रसिद्धि हो जायगी । अतः स्वप्रकाश ज्ञानसे ज्ञेयपदार्थ भिन्न रूपसे निर्वचन नहीं हो सकता । ज्ञान और ज्ञेयका स्वरूपभेद है, पर ज्ञेय की स्वतःसत्तास्फूर्ति संभव न होनेसे ज्ञानसे ज्ञेयका भेद सिद्ध नहीं होता । यद्यपि द्रष्टृचेतन और दृश्यका भेद प्रसिद्ध है (इसी हेतुसेही व्यवहार होता है) तथापि उस भेदका मूल दृष्ट नहीं है । दो अदृष्टोंका परस्पर भेद किंवा एक दृष्ट और अपरअदृष्ट इनका भेद दृष्ट नहीं हो सकता । क्योंकि भेद दृष्टिके लिये धर्म (जिन

आश्रयमे भेद या अभाव रहता है) और प्रतियोगी (जिसका भेद या अभाव है) इसके ज्ञान आवश्यक है । जो अदृष्ट है वह कभीभी धर्मी या प्रतियोगी नहीं हो सकता । यदि अदृष्ट पदार्थ धर्मी होगा तो सब पदार्थोंके भेदप्रतीति हो जायगी और यदि अदृष्ट पदार्थ प्रतियोगी हो तो सर्वतः भेदप्रतीति हो जायगी । ऐसा होनेसे संशय विपर्ययकाभी अनुदय होगा । अर्थात् यह वस्तु इस वस्तुकी अपेक्षा भिन्न है या नहीं इत्याकार संशय किंवा भेदाभाव—निश्चयभी नहीं होगा । अतः दो दृष्ट पदार्थोंकी परस्पर अपेक्षासे भेददृष्टि संभव है; दृष्ट और अदृष्ट इन दोनोंकी या दो अदृष्ट पदार्थोंकी भेददृष्टि संभव नहीं है । प्रकृतस्थलेमे दृक् अदृष्ट है और दृश्य दृष्ट है । इसलिये दृक्दृश्यके भेदप्रसिद्धिका कोई मूल पाया नहीं जाता । इसी हेतुसे दृक् और दृश्यमे भेददृष्टिका संभव नहीं है क्योंकि दृशि (स्वप्रकाश साक्षिचेतन) अदृश्य (अविजय) है (१)

दृक् और दृश्यका अन्योन्याभाव अवगत होना शक्य नहीं है अभाव प्रतियोगिसापेक्ष होता (किसका अभाव किसमे है ऐसा ज्ञान होनेसे अभावका ज्ञान होता है) और अभाव दृश्य होनेसे उसको द्रष्टाकी आवश्यकता है । प्रकृतस्थलेमे दृक् स्वयं दृशिस्वरूप है । इस प्रकार स्वयं-दृष्टिके (साक्षिचेतनको) प्रतियोगिसापेक्षता और दृश्यता नहीं है, होगी तो उसके स्वयंदृष्टत्वकी हानी होगी । जो स्वसत्तामे प्रकाशव्यभिचारी है उसकी अदृशिता निश्चय की जा सकती है परंतु दृशि सदादृष्ट (स्वप्रकाश) होनेसे

(१) अविजयतान् दृशो न भेदाभाववर्जिता नापि प्रतियोगिता ।

(आनन्दानुभववृत्त इष्टसिद्धिविवरण—अनुव्रित)

उसका स्वमत्तामे प्रकाश—व्यभिचार नहीं है। स्वयदृष्टिको कर्मीभी अदृष्टि सम्भव नहीं है क्योंकि उसकी स्वरूपमृत दृष्टि अन्यानपेक्ष है। वह यदि अन्यानपेक्ष होगा तो (अन्यानपेक्षत्व होनेसे) अनित्यत्व हो जावेगा।

उक्त रीतिसे दृक्स्वभावके पर्यालोचनद्वारा भेद और अभावके सम्बन्ध उसमे निरास करके अब भेद और अभाव इन दोनोंके स्वरूपके पर्यालोचन द्वारा उनकेभी दृक्-धर्मत्व निराकृत करते हैं। यहापर दो विकल्प उत्थापित कीये जाते हैं, भेद और अभाव वे दृश्य हैं या अदृश्य हैं? यदि दृश्य हो तो दृश्यान्तरकी समान वे दृक्धर्म नहीं होंगे। वे यदि अदृश्य हों तो उनको अप्रकाश या स्वप्रकाश कहना होगा। अप्रकाश होनेसे उनकी सिद्धि नहीं होगी। यदि वे स्वप्रकाश हों तो दृष्टिसे उनका भेदही नहीं रहेगा (२) इस पक्षमे और भी दोष है — स्वप्रकाश होनेसे वे सदाभान होगा। सदाभान होनेसे उनकी सिद्धि प्रतियोगि—अनपेक्ष होगी। प्रतियोगि—अनपेक्ष—सिद्धि होनेमे भेदकी और अभावकी हानी होगी। भेद और अभाव ये दोनों नियमसे प्रतियोगि—सापेक्ष हैं। अतः इससे सिद्ध होता है कि वे (भेद और अभाव) दृष्टिके धर्म नहीं हैं। दृष्टिका स्वरूपभी वे नहीं हैं। स्वप्रकाश पदार्थ

(२) स्वयमानन्त्र तयादृश्यत्वं सहेतुनागम्यत्वाच्च दृश्यधर्मत्वं यथा दृश स्वयमानाया नदृश्यधर्मत्वं तद्वत् । तथा स्वयमानत्वादय दृग्वत् दृक्प्रति योमितया तयामेदो न सिध्यत् प्रत्यक्षाप्रत्यक्षमदत्ताप्रत्यक्षत्वात् तथा परस्पर मपि भेदा न सिध्यन् स्वयमानत्वाविशयात् (ज्ञानात्तममृत इष्टसिद्धिनिवर्ण अनुव्रित)

प्रतियोगिकी अपेक्षा न करतेही सिद्ध होता है। अतः उसका भेद-पणा और अभावपणा नहीं हो सकता। मुतराम् उसरूपसे (स्वप्रकाशरूपसे) भेद या अभाव सिद्ध नहीं हो सकते। यदि एकही दशिके भेद और अभाव ये दो रूप हों तो कहना होगा की दृक् उन दोनोंसे अभिन्न अथवा वे दो दशिके अभिन्न है। प्रथम पक्षमे दशिका एकत्व नहीं रहेगा क्योंकि वह दोनोंसे अभिन्न है। अंतिम पक्षमे उन दोनोंका परस्पर भेद नहीं रहेगा क्योंकि वे एकही ओ दशिके उससे अभिन्न है। तथा दृक् — अभिन्न होनेसे उन दोनोंको स्वप्रमत्त्व कहना होगा। अतः पूर्वोक्तदोष पुनः उपस्थित हुआ अर्थात् प्रतियोगि — अनपेक्ष उनकी सिद्धि होनेसे भेद-पणा और अभावपणा की हानी हो गयी। अतः भेद और अभाव वे दोनों दशिके रूप हैं वह पक्षमी सिद्ध नहीं होता। उल्लिखित विचारद्वारा यह सिद्धान्त प्राप्त हुआ की दृक् — प्रतियोगिक (दृक् जिसका प्रतियोगी एतादृश) भेद और अभाव दृश्यमे नहीं रह सकते।

द्रष्टा और दृश्यका परस्पर भेद और अभावविषयक कोई प्रमाण भी नहीं है। चक्षु या मन द्वारा वे अवगत नहीं हो सकते क्योंकि दृशिस्वरूप चक्षु और मन इन दोनोंको अगोचर है। यदि द्रष्टा प्रमाणसे ज्ञेय होता तो उसका भी अपर द्रष्टा होना चाहिये, द्वितीयका तृतीय तृतीयका चतुर्थ इसप्रकार अनवस्था होगी। अतः द्रष्टा अगोचर सिद्ध हुआ। अगोचरसे भेद या अगोचरका अभाव गोचरमे ज्ञात होना शक्य नहीं। यदि द्रष्टा गोचर होगा तो घटादिके समान अदृक् होगा। जोमी घटज्ञान पटज्ञान इत्यादि

विशिष्टज्ञान कदाचित् विषय हो तोभी केवलज्ञान कभीभी विषय नहीं होता । दृक्-प्रतियोगिक भेद और अभाव इन दोनों-विषयोंमें दृक् ही प्रमाण होगा ऐसाभी नहीं कह सकते । दृक्के ग्रहणविना तत्प्रतियोगिक भेद और अभावके ग्रहण नहीं हो सकते । परंतु दृक्का ग्रहण संभवही नहीं हो सकता क्योंकि आपनही आपनेको गोचर करे यद् कर्मकर्तृविरोध है । दृक् स्वतः स्फुग्ति होनेसे स्वप्रतियोगिक भेद और अभाव इन दोनोंका प्रमाण स्वतःही होना असंभव है । प्रतियोगी तथा प्रतियोगियुक्त भेदज्ञान और अभावज्ञान आपने आपही होता है ऐसा कहनेसे यह प्रष्टव्य है कि युगपत् संपूर्ण रूपसे अथवा अंशरूपमें ? आद्यपक्ष संगत नहीं क्योंकि द्रष्टा सावधिरूपसे और उस अवधिके प्रमाणरूपसे युगपत् संपूर्ण वर्तमान होनेको समर्थ नहीं है । प्रतियोगिरूपसे रहनेवाला तद्रूपमेहि ममास हो जानेसे उसका प्रमाण पुनः नहीं होगा । द्वितीय पक्षभी असंगत है क्योंकि स्वप्रकाशज्ञान सांश या सावयव नहीं है । स्वप्रकाश ज्ञानको सावयव (अवयव सहित) कहे तो उसके अवयव और अवयवी ये दोनों स्वप्रकाश होंगे अथवा उनमेंसे कोई एक स्वप्रकाश होगा । यह दोनों पक्ष असमंजस है । उभय स्वप्रकाश होनेसे वे परस्पर अविषय होंगे । जो स्वतः प्रकाश नहीं किन्तु अपरद्वारा प्रकाशित है वोही विषय कहलाता है । अतः स्वप्रकाश अवयव और स्वप्रकाश अवयवी परस्परके विषय न होनेसे अवयव अवयवीको नहीं जानेंगे, और अवयवीको अवयव प्रतीत नहीं होंगे । इस प्रकार अवयव और अवयवी प्रतीत न होनेसे उसको सावयव नहीं कह सकते । यदि कहा जावेकि अवयव और अवयवी उभय स्वप्रकाश नहीं किन्तु एक स्वप्रकाश है और अपर

अस्वप्रकाश है तो उन दोनोंका अशाशीभाव (अवयव अवयविभाव) नहीं होगा। अस्वप्रकाशरूप घट प्रकाशरूप ज्ञानका अवयव नहीं होता। अतः स्वप्रकाशज्ञान अवयवसाहित नहीं है। स्वप्रकाशज्ञान अविषय हानमे वह निरवयव, निरश, ओग निराकार है। जो पदार्थ सावयव ओर साकार होना है वोही ज्ञानका विषय होता है। अधिक देशके ज्ञानविना पदार्थका सावयवत्व निवारित नहीं होता। सीमाके निदेशविना पदार्थका सावयवत्व ज्ञात नहीं होता। सीमाके निदेश करनेके लिये उसका अधिक देश विपर्ययित हाना आवश्यक है। अतः जो अविषय है वह सावयव नहीं हो सकता क्योंकि उसका अधिक देश विपर्ययित नहीं होता। स्फुरणरूप हानेस ज्ञान अनुभाव्य है। अतः ज्ञान सावयव नहीं किन्तु निरवयव है। ज्ञान स्वरूपके अधिक देशके ज्ञानविना उसका सावयवत्व सिद्ध नहीं होगा। अतः ज्ञानस्वरूपकी सावयवत्व सिद्धिके पहिले ज्ञान विद्यमान है। इनलिये ज्ञेय पदार्थके अधिक देशका प्रकाश ज्ञानद्वारा होतै हुयेभी ज्ञानस्वरूपका अधिक देश उपपन्न नहीं है। मुतराम ज्ञेय पदार्थ के समान ज्ञानका सीमा ममय नहीं है। अतः वह सावयव नहीं।

(३) यदि ज्ञान सीमायुक्त हो तो वह अपर पदार्थद्वारा सीमायुक्त

(3) It is only possible to be aware of a limit to anything by knowing what is beyond the limit. No one could be aware of the end of a straight line unless he were aware of the empty space beyond the end. Hence if knowledge itself has any absolute limit we could not be aware of the fact for we could only know the limit by being aware of what is beyond the limit and that would mean that knowledge

हानेसे उस सीमाका ज्ञान नहीं हो सकता। सीमाको जाननेके लियेही सीमासहित सम्बन्ध अथवा तदतीत का ज्ञान होना अवश्य है। ज्ञान तदतीत हुयेबिना ज्ञानकी सीमा कभी अवगत होगी। अतः ज्ञानकी सीमा जाननेके पहिलेही ज्ञान तदतीत है, अतः ज्ञान सिद्ध है, इसलिये ज्ञानकी सीमा प्रसिद्ध नहीं हो सकती। परिच्छिन्नत्व प्रकाशित होता है इसीसेही प्रतिपन्न होता है कि परिच्छिन्नत्व प्रकाशगत नहीं है (४) यदि दाशे साश होगा तो उमकी अनित्यत्वप्राप्ति और अदृष्टत्व प्रपन्न होगा। साशत्व अनित्यत्व और अदृष्टत्व ये नियत स्वरूपरूपमे प्रसिद्ध है अतः सिद्ध हुआ कि दृशम्वरूप एकाशसे भेदका या अभावका प्रतियोगी है और अपराशसे उन दोनोंको जानता है ऐसा नहीं हो सकता। भेद और अभावका दृक्प्रमाणत्व (दृक् द्वारा ज्ञातत्व) समर्थ नहीं है। भेद और अभाव यदि दृक्प्रमाणद्वारा अवगत है तो वे दृक्प्रतियोगिक नहीं होंगे किन्तु अप्रतियोगिक या अन्यप्रतियोगिक होंगे। जो जिसमे प्रमाण होता है वह तत्प्रतियोगिक नहीं होता, किन्तु अन्यप्रतियोगिक होता है। इस रीतिसे यदि भेदनिषयमे दृक्प्रमाण हो तो वह दृक्प्रतियोगिक नहीं हो सकता।

ge has already passed beyond its supposed limit or in other words, the limit is no limit

(Stace's The Philosophy of Hegel)

(4) It is flagrant self contradiction that the finite should know its own finitude

(Bradley's "Ethical Studies")

दृशिका अभाव दृश्यमे है यह अवगत होनाभी शक्य नहीं। उपलब्धि योग्य पदार्थोंके अनुलब्धिमे उनका अभावज्ञान होता है। परंतु दृशिका अभावज्ञान सम्भव नहीं है क्योंकि वह उपलब्धिस्वरूप है। दृशिसे अन्य उपलब्धि नहीं है जिसके अभावसे (अनुलब्धिसे) अभाव ज्ञात होगा। अतः दृशिका अभावज्ञान कहींपरभी नहीं हो सकता, क्योंकि उसका (अभावज्ञानका) हेतु नहीं है, अर्थात् दृशिके अनुलब्धिका अभाव होनेसे दृक्प्रतियोगिक अभावज्ञान सम्भव नहीं है। यद्वापर अभावज्ञानके कारणरूप प्रतियोगि-स्मृति आदि(५) नहीं है, क्योंकि दृशि अग्राह्य है। प्रमाणद्वारा दृक्-प्रतियोगिक अभावका ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि दृशि अमेय (प्रमाणका अविषय) है। “ यह घट पट नहीं ” इस प्रकार प्रतियोगिका ग्रहण इस अभावज्ञानका हेतु है। यदि धर्मों और प्रतिधोर्गोंद्वारा अविशेषित अभावज्ञान होता तो अविशेषित होनेसे सर्वत्रही सर्वका अभावज्ञान होगा जिवा किमीकामी कहीं-परमी अभावज्ञान नहीं होगा। दृशिस्वरूप अमेय होनेसे वह प्रतियोगी नहीं है। प्रतियोगी आदि न रहनेसे दृक्-प्रतियोगिक

(५) भूतलमे पशुमायक ज्ञानस्थलमे घटका (अग्राह्य प्रतियोगिका) स्मरण अभेदित है। जिस आश्रयमे अभाव रहता है उसको ग्रहण करके और निम्नका अभावज्ञान है उसका स्मरण करके यह अभावज्ञान मानस- (मतान्तरमे प्रत्यक्ष) होता है। ‘ गृहीत्वा वस्तुमन्त्राय स्मृत्याच प्रति ग्राहीन, मानगे नान्तिताज्ञान जायते अथज्जायतनात् ।

अभाव ज्ञेय नहीं होगा। प्रमेय पदार्थही प्रतियोगिरूपसे अभावरूप प्रमाणमे स्फुरित होता है। जो अनुभव नित्य- है उसका नाश संभव न होनेसे और वह सदा प्रकाशरूप होनेसे उसकी स्मृति नहीं हो सकती। अतएव प्रमाणका (अभावप्रमाणका) प्रतियोगिरूपसे वह स्मृतिगोचर नहीं हो सकता। संदिग्ध भावकीर्हा बुनूत्ता होनेसे उसके अभावज्ञानका उदय होता है। परंतु दृशि अप्रमेय (स्वयंप्रम) और असंदिग्धभावरूप होनेसे वह अभावप्रमाणमे स्फुरित और अभावज्ञानमे उदित होना संभव नहीं है। अतः दृक्-अभाव अप्रामाणिक है। प्रामाणिक अभाव नहीं होता तथापि अप्रमेय अभाव होगा ऐसा कोई कहे तो यह कहनाभी उचित नहीं है। यदि अप्रमेय अस्वयंप्रम हो तो उसकी सिद्धिही नहीं होगा। पदार्थोंकी सिद्धि त्रिविधरूपसे होती है, प्रमाणद्वारा अथवा दृशिरूप अनुभवद्वारा अथवा स्वतः सिद्धि। यदि दृशिका अभाव स्वतःसिद्ध माना जावे तो उसके प्रतियोगी आदि न रहनेसे दृशिकाही अभाव नहीं हैं। दृक्का अभावज्ञान दृक्ही है ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि सप्रतियोगिक अभावका स्वप्रकाशज्ञानत्व संभव नहीं है। संभव होनेसे अभावत्वकी व्याप्ति होगी। अतः यह अप्रमेय अभाव स्वतः सिद्ध न होनेसे अवशेष (प्रकारान्तरके अभावसे) उसको दृशि-सिद्धत्व कहना होगा। परंतु यहभी सम्भव नहीं है क्योंकि स्वभावका साधक स्व नहीं हो सकता। अतः उक्त अभाव अस्वयंप्रम अथच प्रमाणागोचर होनेसे उसकी सिद्धि नहीं हो सकती। .
 मुतरां दृश्यमे दृक्-अभाव है, इस विषयमे प्रमाण नहीं है। दृक्दृश्यका इतरेतराभाव न हो तथापि उनका भेद होगा ऐसा

वचनभी संगत नहीं । इतरेतरामावविना भेदका संभव नहीं परंतु इतरेतरामाव दृक्-दृश्यमे नहीं है । अतः प्रामाणिक भेद और अमाव इन दोनोंका अभाव होनेसे दृशिका अनन्तपना सिद्ध हुआ अर्थात् दृशिका भेद और अभाव न होनेसे उसका देशतः कालतः और वस्तुतः अन्तरहितत्व प्रतिपन्न हुआ । उक्त विचारद्वारा यह सिद्धांत प्राप्त हुआ कि दृशिरूपचेतन अनन्त होनेसे जडपदार्थ उससे भिन्नरूपसे निर्वचनयोग्य नहीं है ।

(३) जडमपंच चेतनाभिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं है :—चेतनाभिन्नरूपसेभी जडका निर्वचन सम्भव नहीं है । चेतन परानपेक्षसिद्ध, जड परतःसिद्ध, अतः इनमें अभेद सम्भव नहीं है । जड चेतनाभिन्न होनेसे जडमें चेतनका अन्तर्भाव होगा अथवा चेतनमें जडका अन्तर्भाव होगा, इससे अतिरिक्त कोई प्रकार नहीं है । अर्थात् दृक्-दृश्यका अभेद होनेसे दृश्यका दृक्मात्रत्व होगा किंवा दृशिका दृश्यमात्रत्व होगा । परंतु यह सम्भव नहीं है । यदि दृश्य, दृग्नि-अभिन्न है तो दृक्ही है वह दृश्य कैसे होगा ? यदि दृक् दृश्य अभिन्न होगा तो वह दृश्यही होगा, दृक् नहीं । इसरीतिसे दृश्य अदृश्य होगा । अतः दृक्-दृश्यका अभेद असंभव है,

उांका—' शुक्लघट ' इसस्वल्पमे शुक्ल और घटका जैसा विशेष्य-विशेषणभाव होता है ऐसे ही " घटदृष्ट " स्वल्पमे विशेष्यविशेषण-भाव होनेसे इस स्वल्पमेंभी अवश्य धर्म धर्मित्व कहना होगा । यह धर्म-धर्मिभाव अत्यन्त भेदस्वल्पमे नहीं हो सकता । अतः दृक्-दृश्यका अभेद मानना होगा ।

उत्तर—दृक् और दृश्यका धर्मधर्मिज्ञान नहीं हो सकता है। घट और रूप जैसा एकज्ञानके गम्य है वैसेही दृक् और दृश्य एक-ज्ञान गम्य नहीं है। जिनको एकज्ञानगम्यता होती है उनका धर्म-धर्मिभाव दृष्ट होता है। यदि एकज्ञानगम्य होनेसे भी धर्म-धर्मिभाव माना जावे तो अतिप्रसंग दोष होगा, हिमवत् और विन्ध्यकाभी धर्म-धर्मिभाव होने लगेगा क्योंकि एकज्ञानगम्यत्व सम है। एक जो दृशि उसका दृश्यधर्मत्वरूपसे दृश्यत्व और दृश्यका दृक्त्व यह एकही कालमें संपूर्ण रूपसे नहीं हो सकता। दृक् और दृश्यका यदि धर्मधर्मिभाव हो तो एकज्ञानगम्यत्वभी अवश्यही होगा। अतः एक जो दृशि वह संपूर्ण रूपसे दृश्यत्व (दृश्यके धर्मरूपसे अथवा दृश्यके धर्मि-रूपसे) तथा अपर दृक् न रहनेसे तदानीं ही उसका (धर्म-धर्मिभावका वा दृश्यका) दृक्त्व हो जावेगा। परंतु यह अयुक्त है क्योंकि युगपत् संपूर्णरूपसे दृश्यत्व और दृक्त्व परस्पर विरुद्ध है। यदि कहो कि, एक अंशसेही दृशिका दृश्य-धर्मता अथवा दृश्यधर्मिता होनेसे दृश्यत्व है और अंशान्तरसे दृक्त्व है, तो यह समीचीन नहीं; क्योंकि दृशि अनंश है तथा उस दृशिका जो दृश्यांश वह अदृक् हो जावेगा। दृक्का दृश्य-रूपसे (दृश्यका धर्मरूप अथवा दृश्यका धर्मिरूपसे) प्रविष्ट भाग दृश्य होनेसेही अदृक् होगा। अदृक् होनेसे दृक्-दृश्यके धर्मधर्मित्व न होंगे किन्तु दृश्य-दृश्यकेही धर्मधर्मित्व होंगे। एक दृशिका दृक्त्व और दृश्यत्व ये दो युगपत् या क्रमिक या अंशद्वारा नहीं हो सकते। औरभी यह विचारणीय है कि ~~दृश्य~~

और दृशिका जो धर्मधर्मिभाव वह स्वप्रकाश है या दृश्य है ? यदि स्वप्रकाश होगा तो दृक्-अभिन्न होगा, वह धर्मधर्मिभावही नहीं होगा । और दृक्-दृश्यमे जो धर्म धर्मिभाव है वे दृक् और दृश्य इन दोनोंके धर्म है ऐसा कहना होगा । परंतु यह सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि धर्मधर्मिभाव स्वयंप्रकाश होनेसे उसका (वास्तव) संबंध दृश्यके साथ नहीं होगा । यदि धर्म-धर्मिभाव दृश्य होगा तो दृशिके साथ उसका संबंध नहीं होगा । अर्थात् वह दृक्का धर्म नहीं होगा, क्योंकि दृश्यका स्वयं-प्रकाश दृक्के साथ संबंध नहीं होगा । ज्ञेय पदार्थ यदि सत्यतः चिद्धर्म होगा तो चेतनकाभी वेद्यत्व आ जायगा । यदि दृक्के साथ दृश्यका धर्म-धर्मिभाव मिथ्या संबंधसे है तो यह संबंधप्रयुक्त धर्मधर्मिभावभी मिथ्या होगा । अतः द्रष्टा-दृश्यके धर्मधर्मिभाव संगत नहीं है । सुतरां दृक्-दृश्यका, जड़-चेतनका अमेद नहीं । दृक्-दृश्यका अमेद होनेसे सर्व व्यवहारका लोप हो जायगा । अतः प्रतिपन्न हुआ कि जडप्रपञ्च चेतनाभिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं है (६)

(६) निरुद्ध धर्माध्यास और कारणभेदही भेद और भेदहेतु होता है । अतएव दृक् और दृश्यका सांख्यवहारिक भेदही होता, अमेद पुनः सांख्यवहारिकभी संभव नहीं है ।

(४) जड प्रपञ्च चेतनसे भिन्नाभिन्न रूपसे निर्वचनीय नहीं है :—

चेतनसे भिन्नाभिन्न इन उभयरूपसेभी जडपदार्थ निर्वचनीय नहीं है । एकका एकत्र एकरूपसे भेद और उसका अभाव (अभेद) विरुद्ध है । जो एक वह नाना ऐसी प्रमा नहीं होता । जो अनेक वह एक ऐसी प्रतीतिभी नहीं होती । एकही प्रमाणका युगपत् विधि और निषेधरूप व्यापारद्वय संभव नहीं । विधि और निषेध इन दोनोंको एककालमे प्रमाकरना प्रमाणका स्वभाव नहीं होता । भेदज्ञानका विषय अभेद नहीं और अभेदज्ञानका विषय भेद नहीं । अभेदज्ञानका विषय भेदज्ञानके विषयसे अन्य होनेसे दो भिन्न पदार्थोंका अभेद सिद्ध नहीं होता । अतः एकत्र भेदाभेद संभव नहीं है । दृश्य कभीभी द्रष्टारूप नहीं है, और दृशिभी दृश्यरूप नहीं है । तृतीयरूप नहा हो सकता । दृशिके रूपद्वय नहीं हो सकते । दृश्यकाभी ऐसा है । सुतरां दृशिके या दृश्यके रूपद्वयका अभाव होनेसे उन दोनोंका परस्पर भेदाभेद नहीं हो सकता । अतः चेतनसे भिन्नाभिन्न उभयरूपसे जडका निर्वचन नहीं होता ।

चेतन और जडका भेदाभेद माननेसे कहा जा सकता है कि एकांशमे भेद और अपर अंशमे अभेद है, परंतु यह हो नहीं सकता, क्योंकि चेतन अनंश है । अतएव एकांशमे भेद न होनेसे संपूर्णरूपसे अभेद और संपूर्णरूपसे भेद कहना होगा । अंतु यह संगत नहीं है । जो चेतनसे संपूर्णरूपसे अभिन्न है वह यदि चेतनसे भिन्न होगा तो चेतनभी चेतनसे संपूर्णरूपसे

अभिन्न होनेसे वहभी अपनेसे भिन्न होगा, परंतु यह समीचीन नहीं है। अपनेही अपनेसे भिन्न नहीं होता क्योंकि एकही निरंशकी अवाधिस्वरूपता और अवाधिभस्वरूपता नहीं हो सकती (भेदमे प्रतियोगी अवाधि होता है और अनुयोगी अवाधिमान् होता है)। औरभी जिसरूपसे अमेद उसरूपमे यदि भेद होगा तो भेदबुद्धि और अमेदबुद्धि एकाविषयक होगी। अर्थात् उसका भेदस्वरूपता नहीं होगी। तात्पर्य यह है कि भेदबुद्धिका और अमेदबुद्धिका विषय पृथक् पृथक् होना आवश्यक है। प्रकृत-स्थलमे ऐसा न होनेसे (अर्थात् भेदको योग्यता न रहनेसे) जो अमेद वही भेद और जो भेद वही अमेद ऐसा होगा। अतएव अमेदसे अतिरिक्त भेद सिद्ध नहीं होगा। अथच ऐसा होता है। अतएव चेतनके और जडका भेदाभेद नहीं है। जो चेतनम्यतिरिक्त है उसका पुनः परमार्थतः तदभाव संभव नहीं है। मृतरां चेतनसं भिन्नभिन्न उभयरूपसे जडका निर्वचन नहीं हो सकता।

जडप्रपंच चेतनसे भिन्न या अभिन्न या भिन्नाभिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं होनेसे वह अनिर्वचनीय है।

अद्वैतवेदान्तशास्त्रमे अनिर्वचनीयका अर्थ वचनका अयोग्य (अवाच्य) ऐसा नहीं है किन्तु दुर्निरूप्य है। उस वचनद्वारा वक्ताका असामर्थ्य प्रकट किया जाता है ऐसाभी नहीं है, किन्तु उसकेद्वारा ज्ञेयप्रपंचका स्वरूप वर्णित होता है (७) युक्ति-

(७) नहिप्रमानृषामसामर्थ्यादनिर्वचनमपि तु निषयत्वाभावात्
(अद्वैतसिद्धगुरुचरितिका—अनुवृत्त)

द्वारा निश्चय करके मिल या अभिन्न या भिन्नाभिन्नत्व प्रकारसे निरूपण-असहिष्णु होनेसे वह अनिर्वचनीय है। अनिर्वचनीयतामेमा अनिर्वचनीयताही वेदान्तियोंको सम्मत है।

(५) प्रकारन्तरसे ज्ञेयपदार्थका अनिर्वचनीयत्व प्रदर्शन—ज्ञानस्वरूपकी दृष्टिसे विचार करके ज्ञेयका अनिर्वचनीयत्व सिद्ध हुआ। अथ सत्स्वरूपकी दिशासे विचार किया जाता है। सत्स्वरूपका विचारद्वारा निरूपित हुआ कि सन्पटः सन्पटः इत्यादि सर्वत्र अनुगत सद्बुद्धि कोई अननुगत पदार्थ जनित नहीं है। अनुगत कोई धर्मद्वारा भी उक्त सत्तादात्म्य रूपपन्न नहीं है। 'मृदुपट' इत्यादि स्थलके समान उक्त प्रतीति अनुगत धर्ममूलक है। अतएव सर्व प्रपंचके धर्मरूपसे सत्स्वरूप प्रातिपन्न होता है। सत्स्वरूप-धर्मोंका धर्मरूपसे प्रातिभात प्रपंच सत् नहीं है क्योंकि वह धर्म प्रकाश्यरूपसे प्रतीत होता है। वह सत् नहीं है क्योंकि एकमात्र प्रकाशही सत् है। जो सिद्ध है अथच अपरद्वारा प्रकाशित नहीं वह स्वतःसिद्ध है। जिसका अस्तित्व स्वतःही सिद्ध है वही सत् है। ज्ञेय प्रपंचका अस्तित्व स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह ज्ञानकी अपेक्षा करता है। ज्ञानका सापेक्ष न होनेसे उसका ज्ञेयत्वही प्रसिद्ध नहीं होता है। जिसका अस्तित्व स्वतंत्र नहीं है उसको सत् कहना संगत नहीं है क्योंकि सत् स्वतःप्रकाश (स्वतंत्ररूप) है। अतएव जडप्रपंच सत्स्वरूप नहीं है। वह असत्भी नहीं है। इंद्रियका सन्निकर्ष या ज्ञानका तादात्म्य असत्के साथ न हो सकनेसे जडप्रपंच असत् नहीं है। यद्यपि संपूर्ण जडप्रपंच किसीकेभी ज्ञानका विषयभूत नहीं है,

तथापि कल्पनावलसे स्वप्रकाशज्ञानमे अवस्थित होकर उसके साथ तादात्म्यप्राप्त ज्ञेयके प्रति निरीक्षणपूर्वक सर्व जडपदार्थ-विषयमे उक्तरूपसे कहा जाता है। ऐसे तादात्म्यविना पदार्थोंको सिद्धि संभव नहीं क्योंकि वे स्वतः सिद्ध नहीं हैं। ज्ञेय विश्वप्रपञ्च सदसत् उभय रूपसेभी निर्वचनीय नहीं है। युगपत् परस्पर विरुद्ध सत्त्वासत्त्व एक वस्तुमे अवस्थित नहीं हो सकता। एक समयमे एक पदार्थमे अस्तित्व और नास्तित्व रह नहीं सकता इसलिये अस्तित्व और नास्तित्व परस्पर विरुद्ध धर्म हैं। विरुद्धका एकत्र समावेश कर्तृ-भेदसे, देशभेदसे, अवस्थाभेदसे, कालभेदसे, प्रति-योगिभेदसे (यथा व्यणुक द्रव्यणुक अपेक्षा महत् है, चतुरणुक अपेक्षा अल्प है) हो मके परंतु उपाधिरहितरूपसे स्वभावतःहि विरुद्धका एकत्र समावेश संभव नहीं है। अन्यतरके उपमर्दनसे अन्यतरका बुद्धिमे आरोहित होनेसे युगपत् एक वस्तुका सत्त्वा-सत्त्वका समुच्चय अवगत नहीं हो सकता। अतएव प्रमाणामावसे युगपत् परस्पर विरुद्ध सत्त्वासत्त्व एक वस्तुमे अवस्थित नहीं हो सकते। सुतरां प्रतिपन्न हुआ कि चेतन और जड इन द्विविध पदार्थोंमे चेतन स्वतः सिद्ध सत् है, जड पदार्थ अनिर्वचनीय है। सत् या असत् रूपसे विचारासह होकर सत्त्वासत्त्व उभयरूपसेभी विचारासह होनेसे जडप्रपञ्च अनिर्वचनीय है। सर्वथा वचनके अगोचरको अनिर्वचनीय नहीं कहते किन्तु पारमार्थिक सत्स्वरूप चेतनसे विलक्षण तथा सर्वथा सत्तास्फूर्तिशून्य अज्ञाशृंगादि असत्से विलक्षण अनिर्वचनीय शब्दका पारिभाषिक

अर्थ है (८) सदसत् विलक्षणत्वही दुर्निरूपत्व या अनिर्वचनीयत्व है, पदार्थका स्वरूपासत्त्व नहीं। ऐसा होनेसे स्वामिभेद पदार्थका स्वरूप निरूपणभी बृथा होता है।

(६) अद्वैतसिद्धान्त—उल्लिखित विचारद्वारा अशेष निर्वचनीय पक्षके खंडन पुरस्सर ज्ञेयप्रपञ्चका अनिर्वचनीयत्व प्रतिष्ठित हुआ। अतएव जगत्विषयमे अद्वैतवैदान्तिक सिद्धान्त प्राप्त हुआ कि जगत ज्ञानज्ञेयरूप है, उनमे ज्ञान स्वप्रकाशस्वरूप है और ज्ञेयप्रपञ्च अनिर्वचनीय है।

(८) अथवा सदन्यत्वमनिर्वचनीयत्वम् । न चाऽसत्प्रातिव्याप्तिः । अन्यत्वादि धर्मयोग्याऽसद्रूपाङ्गानारे तस्य प्रपञ्चाऽन्तःपातिनाद् बाह्याऽभ्युपेताऽसतो नित्यरूपत्वात् । किंचाऽसन्नाम किंचिदास्ति चेदसत्त्वव्याघातः नास्ति चेत्कुर्वाऽतिव्याप्तिः

(वेदान्ततत्त्वविवेक)



चतुर्थ अध्याय

भ्रान्तिविचार

(क) भ्रान्तिविषयक मतभेदः—आद्य दर्शनशास्त्रों में जो वस्तु जिस स्वरूपकी नहीं, वह तदीय धर्मयुक्तरूपसे भासमानस्थलमें अर्थात् अन्यके अन्यधर्मरूपसे प्रकाशमानस्थलमें पड़विधमत सुप्रसिद्ध है। इसके दृष्टांत-स्वरूप शुक्तिरजत, रज्जु-सर्पादि लोकप्रसिद्ध स्थल यहां गृहीत किये जाते हैं। शुक्तिमें जब रजतकी प्रतीति होती है तब

(१) असत् रजतकी प्रतीति होती है यह (असत्-सत्यातिवाद) शून्यवादी बौद्धोंको अभिमत है। ऐसे मतको असत्सत्याति कहते हैं। अमत्गोचर ज्ञान असत्सत्याति है। रजतभ्रम शुक्तिविषयक या रजतविषयक नहीं है। मुत्तराम् वह निर्विषयक है। निर्विषयक होनेसे असत्गोचर कहा जाता है।

(२) सत् रजतकी प्रतीति होती है यह रामानुजियोंको अभिमत है। यह मत सत्सत्याति नामसे प्रसिद्ध है। शुक्तिमें रजतका अवयव सत् (व्यावहारिक) है। वह सत्य अवयव शुक्तिगत रहनेसे शुक्तिरजतरूप प्रतीति होती है, क्योंकि सत्य विषयकाहि ज्ञान होता है असत्यका नहीं। रज्जुदेगमें सर्पोंश विद्यमान रहनेसे सर्परूपसे ज्ञान सत्य है।

(३) अभ्यन्तरस्थ ज्ञानहि बाह्य रजतरूपसे प्रतीत होता है, यह विज्ञानवादी बौद्धोंको अभिमत है। यह मत आत्मसत्याति कहलाता है। इसमतमें बाह्य रजत् नहीं है किंतु आन्तरं विज्ञानरूप जो आत्मा उसके धर्मरूप रजतकी बाह्य प्रतीति दोषबलसे होती है।

(४) शुक्तिका इदमंशका प्रत्यक्ष और रजत्की स्मृति होती है, यह प्राभाकर मीमांसकोंको अभिमत है। यह ' अख्याति ' नामसे प्रसिद्ध है। उक्त दो ज्ञानका विवेकाभाव तथा उनके विषयोंका विवेकाभाव ' अख्यातिवाद ' का पारिभाषिक अर्थ है।

(५) देशान्तरस्थित सत्य रजत्मे अवस्थित जो रजतत्व उसका भान होता है, यह न्यायवैशेषिक लोगोका अभिप्राय है। यह मत ' अन्यथाख्याति ' कहा जाता है। अन्यरूपसे प्रतीति होनेके लिये उस ' अन्यका ' कहीपर रहना आवश्यक है। अतः असन्निहित रजत्का अन्यत्र सत्य मानना चाहिये।

(६) अन्यत्र विद्यमान रजतका प्रत्यक्ष नहीं होता है किंतु व्यावहारिक शुक्तिरूप आश्रयमे (अधिष्ठानमे) प्रतीतिसमकालीन (प्रातिभासिक) रजत्की तत्कालीन उत्पत्ति और उसका भान होता है यह अद्वैत वेदान्तियोंको अभिमत है। इसको अनिर्वचनीयख्याति कहते हैं। शुक्तिरूप व्यावहारिक सत् पदार्थके दृष्टिसे विचार करनेसे उस रजत्को सत् नहीं कह सकते, वह असत् भी नहीं, वह सदसत्स्वरूपभी नहीं है। जो प्रतिभात होता है अथच सद्रूपसे या असद्रूपसे या सदसत्उभयरूपसे निर्वचनही नहीं है वह अनिर्वचनीय कहलाता है।

(७) उक्त मत की तुलनाः—सत्ख्याति और अख्यातिवादमे आन्ति स्वीकृत नहीं कर सकते। सत्ख्यातिवादमे, शुक्तिरजतस्थलमे रजत रहनेसे रजतप्रतीति आन्ति नहीं हो सकती, वैसेही अख्यातिवादीके मतमेभी अम सिद्ध नहीं होता। ' इदं

रजतम् ' इस ज्ञानस्थलमे इदं का प्रत्यक्ष यथार्थ है और रजतका स्मरणभी यथार्थ (अबाधित) है। अपरमतचतुष्टयमे ग्रान्ति स्वीकार कर सकते हैं। उनमेंसे कोई मतमे पुरोवर्ती शुक्तिदेशमे असत् रजतकी प्रतीति, किसी मतमे धीरूप रजतकी बाह्यरूपसे प्रतीति मतान्तरमे देशान्तरस्थ रौप्यकी पुरोवर्त्तिरूपसे प्रतीति तथा अपरके मतमे अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति और प्रतीतिस्वीकृत होती है।

अब अद्वैतवेदान्तिसम्मत अनिर्वचनीयवादके साथ अन्यान्मतकी तुलना की जाती है।

असत्ख्यातिवादों परमार्थतः असत्की सद्रूपसे ख्यातिको असत् ख्याति कहते हैं। वेदान्तमतमे प्रामाणिक असत्त्व माना नहीं जाता। इसमतमे प्रातीतिक सत्य अंगीकृत होनेसे असत्-ख्याति नहीं है। सत्ख्यातिमतमे रजत-उत्पादक सामग्रीजनित उत्पद्यमान रजत शुक्ति-उत्पादन समयमेहि शुक्तिस्वरूपके साथ उत्पन्न होता है। उक्त वेदान्तमतमे ऐसा नहीं है किन्तु उक्त रजत प्रतीति-समयमेहि उत्पन्न ऐसा माना जाता है। उक्त रजत व्यावहारिक नहीं किन्तु प्रातिमाक्षिक है। आत्मख्यातिवादमे रजत आन्तर सत्य है और उसकी बाह्यदेशमे प्रतीति ग्रान्तिपदवाच्य है अतएव इस मतमे बाह्य रजत माना नहीं है। उक्त वेदान्तमतमे बाह्य रजत स्वीकृत होता है। शुक्तिरजत और उसका ज्ञान समकालीन उत्पन्न होता है, उभयही प्रतिभासमात्रकालस्थायी है। प्रभाकरमतमे प्रकृतस्थलमे दो पृथक् ज्ञान माने जाते हैं, शुक्ति और रजतका विशेष्य-विशेषणभाव अंगीकृत नहीं होता है। इस

हेतुसे भ्रान्तिज्ञान स्वीकृत नहीं होता । न्यायवैशेषिक मतमें 'इदम्' और 'रजतम्' इन वस्तुद्वयका तादात्म्यावगाहि विशिष्ट ज्ञान (रजतस्यविशिष्ट शुक्तिज्ञान) स्वीकृत होता है । इस हेतुसे भ्रमज्ञान मानते हैं । न्यायवैशेषिक और अद्वैतवेदान्त इन उभय मतमें विशिष्टज्ञानरूप भ्रम स्वीकृत होते हुए भी वेदान्ति लोग भ्रम-विषयका अनिर्वाच्यत्व स्वीकार करते हैं, नैयायिक उसका सत्यत्व अंगीकार करते हैं । न्यायमतमें अनिर्वचनीय या असत् ख्यातिगोचर होता नहीं है, किन्तु सत् ही सदनन्तर रूपसे गोचरीभूत होता है । अन्यथाख्यातियादीकें मतमें शक्ति-रजतज्ञानस्थलमें भ्रमका विपर्याभूत या विशेषणभूत रजत पूर्वदृष्ट सत्यरजत व्यातिरिक्त कुलभी नहीं है । अद्वैतवेदान्तिकें मतमें वह रजत पूर्वदृष्ट सत्य रजत नहीं है, परंतु अनिर्वचनीय वस्तु-विशेष है ।

निम्नलिखित धिचारस्थलमें अपरमत खण्डनपुरस्सर अद्वैत-वेदान्तमतका सिद्धान्त प्रतिष्ठित करंदेका प्रयास किया जावेगा ।

(ग) असत्ख्याति खण्डन—

शुक्तिरजत जब देखते हैं तब वह रजत असत् नहीं हो सकता क्योंकि उसकी अपरोक्ष प्रतीति होती है । असत् (सत्ता-म्फूर्तिशून्य) हाते हुये प्रतीत होना विरुद्ध है । सत् और असत्का संबंध नहीं हो सकता । असंबद्ध वस्तु ज्ञानद्वारा प्रकाशित नहीं हो सकती । जोभी शब्द असद् प्रतिपादनमें सक्षम है । [जैसे वन्ध्यापुत्र, शशशृंग इत्यादि असत्बोधक शब्द-द्वारा विकल्पज्ञान (वस्तुशून्य शब्दज्ञानानुपातिज्ञान) उत्पन्न होता

है] तोभी इंद्रिय कभीभी असन्निकृष्टका ग्राहक नहीं होता । तुच्छ पदार्थका आकार वृत्तिगत होते हुएभी वृत्तिका संबंध तुच्छगत नहीं होता । विकल्पज्ञानस्थलमे पदार्थकी अपरोक्ष गोचरता नहीं होता । यदि असत् (निष्प्रकारक) है तो प्रत्यक्ष द्वारा ' रूप्य ' ऐसे विशेष प्रतिभासका अभाव हो जाता । यद्यपि उत्तरकालमे वह वस्तु (रजत) प्रतिभासित नहीं होती तथापि जिस समय वह प्रतिभासित होती है तब उसको विद्यमान कहना पड़ेगा, अन्यथा स्वप्रतिभास समयमे कोईभी पदार्थका आस्तित्व सिद्ध नहीं होगा । यदि अत्यन्त असत्को आरोपणीय मानोगे तो प्रतिभासभेद और तदनुसार प्रवृत्ति अनुपपन्न होगी । उक्त भ्रान्ति निवृत्तिके अनन्तर शुक्तिज्ञान होनेसे उस रजतका बाध (निषेधप्रत्यय) होता है । वह प्रतिभास यदि असत् होता तो उक्त बाध होना असंभव है । प्रसक्तकाहि बाध होता है । असत्की प्रसक्ति अशक्य होनेसे उसका निषेध होना संभव नहीं है । अतएव बाध और बाधद्वारा अवगत होता है कि उक्तरजत असत् नहीं है । उक्त प्रतिभास साधिष्ठान होता है, और 'नेदंरजतं' ऐसा बाध सावधिक है ऐसे नियत होनेसे तथा उसकी अपरोक्ष प्रतीति होनेसे उस प्रतीतिका आलम्बन नरसंगवन् असत् नहीं है । अतएव असत्ख्यातिवाद समीचीन नहीं है (१)

(१) (क) सामर्थ्यस्यैव कुत्र सामर्थ्ये इति विषयसापेक्षत्वेन विषयस्य असत्त्वकार्यसाध्यविकल्पासहत्यान् असत्ताएव असत्ख्याति (भावता)

(ख) प्रमाणेनासदशम्यानुद्धेने असत्ख्यातित्वासिद्धे उत्पन्नेषु प्रमाणस्याप्रमाणताया (असत्विषयत्वात्) असत्ता वा सत्यस्य प्रमाणान् (आत्मतत्त्वविवेकदीधिति)

(ध) सत्ख्यातिखण्डन :—

रामानुजका मतभी संगत नहीं है। इनका कहना यह है कि शुक्तिमे जो रजत-भ्रान्ति होती है वह उसमे रजतका अवयव होनेसे होता है और यह रजतका अवयव शुक्तिमे सत् है। परंतु समझो कि जहां जहां जिस समय शुक्तिमे रजतकी भ्रान्ति होती है उसी समय शुक्तिको अग्नि-संयोग किया जावे और उसी क्षणमे शुक्तिका ध्वंस होकर उसकी भस्मकी प्राप्ति हो ; इसस्थलमें रजतज्ञानकी निवृत्ति इसमतानुसार नहीं हुई। शुक्ति-ध्वंस और भस्मके उत्पत्तिके पहिले रजतकी निवृत्ति न होनेसे भस्मदेशमे रजतका लाभ होना अवश्य है ; क्योंकि रजतद्रव्य तैजस है उसका गंधकादि संवधविना ध्वंस नहीं होता। अतएव भ्रमस्थलमे व्यावहारिक रजतरूप सत्पदार्थकी ख्याति होती है ऐसा मत्ख्यातिवाद असंगत है। जिस स्थलमे एक रज्जुमे भिन्न भिन्न दश व्यक्तियोंको भिन्न भिन्न पदार्थ प्रतीत होते हैं (यथा एको रूमप्रतीति दुसरेको दंडप्रतीति, तिसरेको माला प्रतीति चौथेको वृक्षकी छाला इसी प्रकार जलधारा, रेखा इत्यादि भिन्न भिन्न प्रतीति) उसस्थलमे उस स्वरूप रज्जुदेशमे ये भिन्नभिन्न पदार्थोंके अवयव रहना अशक्य है ; क्योंकि जो द्रव्य मूर्त होता है वह स्थाननिरोध करता है। यदि कहा जावे कि रज्जु-देशमे प्रतीत वे सर्पादि, स्थान निरोध नहीं करते तो उनका सत् कहना विरुद्ध और निष्फल है। यदि अवयव स्थाननिरोधिका हेतु न हो, और अवयवद्वारा यदि कोई कार्य साधित

न हो तो उसको किस प्रकार सत् कहें। उनकी प्रतीतिमात्र है और उनके द्वारा अन्य कार्य नहीं होता ऐसा कहनेसे अनिर्वचनीयताहि सिद्ध होगी। अर्थात् सर्पादि सत् नहीं है असत्मी नहीं परंतु वे प्रतीतिस्वरूपमात्र (प्रातिमासिक) है, व्यावहारिक नहीं है। इस हेतुसे उक्त सर्पादि व्यावहारिक देश निरुद्ध नहीं करते।

शुक्तिदेशमे रजतज्ञान होनके पश्चात् उस शुक्ति का ज्ञान होनेसे शुक्तिमे रजत नहीं ऐसा अनुभव होता है। शुक्तिदेशमे सत् रजत स्वीकार करनेसे उक्त बाधज्ञान (रजताभावज्ञान) निर्विषय होगा। सत्त्व्यातिवादके अनुसारसे शुक्तिदेशमे व्यावहारिक रजत होनेसे तत्कालमे व्यावहारिक रजताभाव रह नहीं मकेगा। व्यावहारिक रजत रहनेसे शुक्तिमे रजत नहीं है एतादृश बाधज्ञान हो नहीं सकेगा अथच एतादृश बाधज्ञान अनुभवसिद्ध है। उक्त बाध-प्रत्यय-उत्तरजत प्रतीतिके समान बाधित नहीं होता। अतएव रजतका अभाव वस्तुतः है। उक्त बाधज्ञान द्वारा जाना जाता है कि शुक्तिमे जो रजत प्रतीत हुआ वह व्यावहारिक सत् नहीं किंतु प्रातीतिक है। वह यदि पारमार्थिक या व्यावहारिक सत् होता तो व्यवहार कालमे उसका बाध कभीभी नहीं होता। रजत प्रातीतिक होनेसे व्यावहारिक शुक्तिके ज्ञानद्वारा उम रजतका बाधज्ञान सुसंगत होता है। शुक्तिमे व्यावहारिक रजत होनेसे शुक्तिके समान सर्वदा उसका प्रत्यक्ष हो सफताया परंतु ऐसा नहीं होता। 'इंदरजतं' ऐसी प्रतीति तात्कालिक रजत स्वीकार करनेसेभी उपपन्न होती है,

इस उपपातेके लिये पूर्वसिद्ध रजतका अवयव मानना उचित नहीं है । (२) व्यावहारिक रजतके रजतावयवकी अपेक्षा है परंतु प्रातिभासिक पदार्थमें उसकी (अवयवकी) अपेक्षा नहीं है ।

पूर्वपक्षी (सत्ख्यातिवादी):— शुक्तिदेशमें जो रजतका अवयव है वही सत्-रजतकी सामग्री है ।

सिद्धान्ती:—इसस्थलमें यह प्रष्टव्य है कि रजतावयवका रूप उद्भूत है अथवा अनुद्भूत है ? उद्भूतरूप कहनेसे रजतावयवकाभी रजतके उत्पत्तिके पहिले प्रत्यक्ष होना उचित है । यदि अनुद्भूतरूप कहोगे तो अनुद्भूतरूपविशिष्ट अवयवसे रजतभी अनुद्भूतरूपविशिष्ट होगा सुतरां रजतका प्रत्यक्ष नहीं होगा (३)

अतएव इंद्रियशेपरहित लोगोंसे रजत गृहीत न होनेसे और रजतका बाध होनेसे तथा वह मिथ्या ऐसा सर्व लोगोंके प्रतीतिगोचर होनेसे (एतावत्काल शुक्ति मिथ्याहि रजतरूपसे प्रतिमात हुआथा ऐसी उत्तरकालीन अनुसंधानात्मक प्रत्यभिज्ञा होती है) भ्रान्तिस्थलेम उत्पन्न प्रातिभासिक रजतका मिथ्यात्वहि सिद्ध होता है, वह सत्य रजत हो नहीं सकता (४)

(२) शुक्तिषु रजतावयवमना सत्यं शुक्तिदाह क्षारभाषणत् द्रवीभाष-
स्याप्युपलब्धिप्रसंगः । (वेदान्त कल्पतरुपरिमल)

(३) भूतानामेव पचीकृतत्वात् भौतिकानां तदभावात् अन्यथास्तभार्त्ता
अपिरजतप्रतीतिप्रसंगात् ।

(नृसिंहाश्रम विरचित सन्नेपशाखरकतत्वबोधिनी-
-अनुदित)

(४) सत्ख्यातिखण्डनप्रसंगम अधिकाराविचार हिन्दीवृत्तिप्रभाकर ग्रंथसे लिया है । सत्ख्यातिनादका विशेष खण्डन सत्त्वतिसिद्धान्तसिद्धान्तजन प्रथम (चतुर्थ भाग) पाया जाता है ।

(८) सदसत्ख्यातिग्रण्डन :—

ख्यातिमात्र केवल असत्-विषयक या सत्-विषयक नहीं होता किन्तु सदसत्-उभयविषयक (सांख्यसम्मत) होता है ऐसा मत सगत नहीं है । जो मन् नहीं या असत् नहीं वह सदसत्का मिश्रगन्धर्व कैसे होगा ? सत् और असत् परस्पर विरोधी है । एकही वस्तु सत् और असत् नहीं हो सकती । एकही काल भेदस्-उभयाकार होनी है ऐसामी नहीं है । एकहीका काल-भेदसे उभयाकारत्न होनाही असम्भव है । इस स्थितिमें प्रणव्य है एकतर आकारकालमें (रजताकारकालमें) अन्यतराकार (शुक्त्याकार) नष्ट होता है या रहता है ? आद्यपक्ष ममीचीन नहीं है क्योंकि विप्रनानन्तरमी “ यत् वही शुक्ले ” ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है । द्वितीयमी नहीं । ऐसा होनेसे शुक्तिज्ञान कालमें पूर्वप्रतीत रजतफामी प्रत्यय है ऐसा मानना पड़ेगा परंतु ऐसा नहीं होता । अतएव वस्तु स्थित या नष्ट होनेमें एक अन्याकार नहीं हो सकता ।

(९) ज्ञानात्मक रजत ख्याति ग्रण्डन—

बोध और बाधद्वारा ज्ञानात्मक (विज्ञानवादी बौद्धसम्मत) रजत मिट्ट नहीं होता । यह रजत यदि आन्तर विज्ञानाभित होगा तो ‘ मे व रजत जन रक्षिह ’ ऐसा भेदानुभा न होता । सुखादिके समान रजनकी अन्तर्गतासे प्रगति न हो-ने ‘ उदात्त ’ ऐसा प्रत्यय चटिर्विषयक होता है ऐसा स्वीकार करना होगा यह प्रत्यय इदृश और रजनत्व के सामानाधिकरण्यके विषय करता है अतएव उस सामानाधिकरण्य-विषय ही उक्त प्रत्यय

प्रमाण होता है, रजतके आन्तरत्व विषयमे उक्त प्रत्यय प्रमाण नहीं है। बहिर्देशमे इदंकारास्पद रजत प्रतीत होनेसेही लोभी मनुष्य उसके ग्रहणार्थ बहिर्देशमे भागता है। रजत देहाभ्यन्तर मे रहनेसे 'मेरेमे रजत है' ऐसी प्रतीति होती। प्रतीतिही यन्तु स्विकारमे शरण है। विज्ञानसे रजतका विच्छेद प्रतीत होनेसे वह आन्तर नहीं है। वास्तव्यमे शुक्ति मानकर शुक्तिरजतको देहाभ्यन्तरस्थित कहनाभी संगत नहीं है। शुक्तिसे व्यवहृत आंतरदशमे रजत होगा तो उत्तमे शुक्तिधर्म इदंताकी प्रतीति होना असंभव है। अतएव शुक्तिरूप्यादि अम-स्थलमे उस रूप्यादिका बाह्यत्वका निषेध और आन्तरत्वका विधान अनुभवबलसे नहीं कर सकते। 'नित्यत्वकार्यत्वाभ्याम् धर्तृपरजता-निरूपणाच्च'।

बाधप्रत्ययके बलद्वारा भी ज्ञानात्मक रजत सिद्ध नहीं होता। 'यह रजत नहीं' ऐसा बाधज्ञान पुरावर्ती द्रव्यमे रजतके भेद-मात्रको विषय करता है, रजतके ज्ञानस्वरूपत्वको अवगाहन नहीं करता है। अर्थात् उक्तज्ञान पुरोवर्ती द्रव्यको रजतसे विवेचन करता है। किन्तु रजतके ज्ञानाकारत्वको गोचरीभूत नहीं करता। उक्त बाधज्ञान प्रसक्तका प्रतिषेध करता है, अप्रसक्तका विधान करता नहीं। जो प्राप्त है वही सर्वत्र बलवत् प्रमाणद्वारा बाधप्राप्त होता है। अप्राप्त या प्रमित (प्रमाणगम्य पदार्थ) बाधित नहीं होता। उक्त स्थलमे दोष परिकल्पित अवमासमान रजतही प्रसक्त है। इस प्रसक्ताही प्रतिषेध उक्त ज्ञानद्वारा होता है। यह प्रतिषेध

पुरोवर्ती वायु प्रदेशमें होता है, उस रजतका अधिष्ठान वायु-
देशस्थरूपसे प्रतिभात होता है । वह रजन यदि आन्तर होता
तो ' यह वहिस्थ रजत नहीं किन्तु आन्तर है ' ऐसा बाधप्रत्यय
होता । परन्तु ऐसा प्रत्यय नहीं होता है । विप्रकृष्ट रजत ज्ञात
होकरही बाधकालमें नेद रजत ऐसा प्रत्यय होता । जो अस
निश्चित है वह जानानार हो नहीं सकता । शुक्तिका ज्ञान
होनेके पश्चात् ' मेरा मिथ्या रजत प्रतीत हुआथा ' ऐसा बाध
सर्वानुमवसिद्ध है । उक्त मतानुसार रजतमें ' मिथ्या ग्राह्यता प्रतीत
हुईथी ' ऐसा बाध होना उचित है किन्तु ऐसा नहीं होता ।
अतएव आभ्यन्तर रजत वहिर्वत् अगमासंप्राप्त होता है ऐसा
मत सगत नहीं है । ऐसा होनेसे बाह्य शुक्तितन्त्रके ज्ञानद्वारा
उस रजतका बाध्यत्व, बाह्य पुगेवर्ती पदार्थमें प्रवृत्ति, यहि पदार्थके
साथ रजतका तादान्ध्यानुभव, ये सब उपपन्न नहीं होते ।

(छ) अख्याति स्पष्टन —

शुक्तिरजन-प्रतीतिस्थलमें शुक्तिका इदमशका प्रत्यक्ष
आर रजतकी स्मृति ये दो (उभयही यन्मार्थविषयक) ज्ञान
होते हैं, ऐसा मत (प्रभाकरमत) स्पष्टित करते हैं । ये दो
ज्ञानसे रजतार्थि मनुष्यकी रजत लेनेको प्रवृत्ति उपपन्न नहीं हो
सकती । ' इद ' ऐसे ज्ञानमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती । ऐसा होनेसे
अतिप्रसंग हो जायगा अर्थात् रजतार्थि रोट्टादिनेमी प्रवृत्त
होगा । जो विशेषज्ञान (इद रजनं) है उसका विषय सामान्य
(इद) नहीं हो सकता । रजनज्ञानमात्रसेभी प्रवृत्ति नहीं हो

सदती, अन्यथा देशान्तरमेर्मा प्रवृत्ति प्रसंग होगा। और रजत-
 ज्ञान शुक्तिविषयत्व बिना वहापर प्रवर्तक नहीं होगा। अन्य
 विषयसे अन्यत्र प्रवृत्ति युक्तियुक्त नहीं है। ज्ञान स्वविषयमेही
 प्रवर्तक होता है। उक्त रजतादिज्ञान पुरोवर्ति-विषयक होता है
 ऐसा कहना होगा क्योंकि वह ज्ञान पुरोवर्तिमे नियमपूर्वक प्रव
 र्तक होता है। जो ज्ञान तदर्थीने इसप्रकार प्रवर्तन करता है
 वह ज्ञान तद्गोचर होता है। अतएव अनुमित होता है कि-
 रजतज्ञान (पक्ष) शुक्तिविषयक (साम्य) क्योंकि वह तद्गो-
 चर व्यवहारका हेतु (हेतु) जैसा शुक्तिज्ञान (दृष्टात)। सुतरा
 शुक्तिरजत विशिष्ट ज्ञान है ऐसा अनुमानसे सिद्ध होता है। उक्त
 ज्ञानद्वयके भेदाग्रहमे (अविधेकसे) प्रवृत्ति उपपन्न होती है ऐसा
 कहना संगत नहीं है। ' इदं ' का प्रत्यक्ष और रजतका स्मरण
 ये ज्ञानद्वय यदि भासमान् हो तो इनका विनेकाभाव नहीं हो
 सकेगा। ' दो है ' एमा ज्ञात होनेके लिये द्वित्वके आश्रय-
 भूत वस्तुद्वयका भेदज्ञान आवश्यक है। अतएव भेदाग्रह नहीं
 होगा। यदि उक्त ज्ञानद्वय भासमान न हो तो उनका अस्तित्व-
 ही प्रसिद्ध नहीं होगा। औरभी, अभावरूप अविधेक प्रवृत्तिका
 प्रयोजक ही नहीं सकता। प्रवृत्तिका जो विषय उसका ज्ञान
 और इष्ट उपस्थितिही प्रवृत्ति की कारण है। सुतरा उक्त ज्ञान-
 द्वय स्वीकार करनेसे प्रवृत्ति संगत नहीं होती किन्तु विशिष्ट-
 ज्ञान स्वीकार करनेसेही रजतार्था की प्रवृत्ति सुसंगत होती है (५)

(५) न च स्वतरोपस्थितेऽभेदाग्रहात् प्रवृत्तिः, तन्मते (प्रभाकरमते)
 भदस्य स्वरूपात्मन्तया तदग्रहायागात् । लाघवेन दृष्टोपस्थितिरेव प्रवर्तक-
 र्त्वाच्च । (अद्वैतार्चितामणि)

इदं और रजत इन उभयका संबंध स्वीकार करनेसेही रजतत्व विशेषणरूपसे (गौणरूपसे) प्रतिभात होकर ' इदं रजतं ' ऐसी बुद्धि उत्पन्न हो सकेगी । यदि इदं और रजतका संबंध भान न हो तो ' इदं ' और ' रजतत्व ' स्वतंत्र होगा । ऐसा होनेसे ' इदं इति, ' ' रजतत्व इति ' ऐसा बोध उत्पन्न होगा, इदंरजतं ऐसा बोध नहीं होगा । अथच ऐसा बोध तो पाया जाता है । अतएव इदंविशिष्ट रजतकी प्रतीति स्वीकार करना पड़ेगी । ऐसा स्वीकार करनेसे उक्त अनुभव सूपन्न होता है । अनुभवका अपलाप करना अनुचित है । इदं रजतं यह यदि ज्ञान द्वय होगा तो ऐसा निश्चय होना चाहिये कि, इदंपश्यामि रजतं स्मरामि । किन्तु ऐसा नहीं होता । दो अंश समान संयोजित होनेसे एक (इदमंश) प्रत्यक्षलब्ध और अपर स्मरणफल ऐसा विभाग नहीं हो सकेगा । पूर्वदृष्ट रजत प्रतिभात होनेसे इदंरूपसे भान नहीं होता किन्तु जहाँपर रजत दृष्ट हुआथा वहाँका रजत ऐसा बांध होगा । दोषवशात् तत्ताका प्रमोष (लोप) होनेसे इदं रूपसे भान होता है ऐसा कहना अनुचित है क्योंकि तत्ताका प्रमोष होनेसे स्मृतिरूपका निश्चय नहीं हो सकेगा । शुक्तिके इदमंशस्वरूपमे रजतकी स्पष्ट प्रतीति होनेसे वह पुरोवर्ती शुक्तिका अनुसारी है, पूर्वदृष्ट का अनुसारी नहीं है । " स्पष्ट " शब्दसे भ्रान्तिकार्यन पुरोदेश-संश्लिष्टरूपसे रजतका स्फुरण और पुरोवास्थित्वरूपसे अवभासन तथा बाधज्ञानके उत्तरकालमे इदं सहित संश्लिष्टरूपमे अनुसंधीयमानत्व (एतावन्तं

कालं इदं रजतं इति अभात्) ज्ञापित होता (६) शुक्ति-
देशमे, रजत अनुभूतरूपसे प्रकाशित नहीं होता किन्तु अनुभूय-
मानरूपसे (साक्षात्कार कर रहा हूँ ऐसा) होता है । अनुभू-
तता ग्रहण स्मरण है, अनुभूयमानता ग्रहण स्मरण नहीं है ।
प्रवृत्ति-अनुरोधसे भी रजतका स्मरणज्ञान नहीं है किन्तु इद-
विशिष्ट रजतका प्रत्यक्षज्ञान स्वीकार्य है । प्रवृत्ति-
विषयकत्वका अभाव होनेसे तथा तद्विषयक इच्छा-जनकत्वका
अभाव होनेसे, रजतस्मरण शुक्तिदेशमे प्रवर्तक नहीं हो
सकता । सन्मुखस्थित इदं पदार्थमे रजतबुद्धि होती है इसि-
लिये रजतार्थि होकर उसके ग्रहणमे मनुष्य प्रवृत्त होता है ।
अतएव वह भेदाग्रह एक तृतीय विशिष्टज्ञानको (यद्द्वयरजत
इसे ज्ञानको) उत्पादन करकेही ऐसे प्रवृत्तिका कारण होता है
ऐसा कहना होगा । शुक्तिदेशमे इदविशिष्ट रजतका ज्ञान यथार्थ
नहीं किन्तु भ्रमरूप होगा । (७)

(ज) अन्यथाख्याति खण्डन —

पूर्वपक्ष रजत अन्यत्र होता है । दोषवशात् शुक्तिमे देशान्तरीय

(६) स्मृतेरज्ञात प्रमापासम्भवत्, स्मृतिश्चान् इदं रजतज्ञानं तदाग-
त्यादिस्मृतिरित्यन् स्वार्थं गृह्यमाणात् विविच्यान् न विविनक्तव्यतो न स्मृति ।

(वाक्यार्थदर्पण अमुद्रित)

(७) रजतमिदमिति सामानाधिकरण्येनैतत्प्रतिभासात् तन्मनेच
सवित्तरस्यात्कृत्वात् रजता विगमानिधानेन तदर्थिनस्तत्र प्रवृत्त बाधप्रत्यक्षस्य
तथाविधवाधनिवृत्त्यपत्तन प्रादुर्भावात् न तत्रत् अख्याति.

(न्यायमञ्जरी)

रजतही रजतरूपसे ग्रहण होता है ।

सिद्धांत (१) बोध-बोध द्वारा अन्यथाभ्यासिवाद सिद्ध नहीं होता इसका निरूपण करते हैं । प्रकृतस्थलमे उक्त रजतज्ञान परोक्ष नहीं है क्योंकि पुरोवर्ती देशमे रजत साक्षात् कर रहा है ऐसा अनुभव होता है । यह ज्ञान देयान्तरीय रजतका नहीं है । नेत्रद्वारा व्यवहिन रजतका ज्ञान संभव नहीं हो सकता । क्लृप्त (निर्णीत) सहकारी विना इंद्रियका कार्यजनकत्व नहीं होता । विशेषण और विशेष्य एतदुभयका सन्निकर्ष न होनेसे विशिष्टका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । विशेष्यके साथ सन्निकर्ष और विशेषणका ज्ञान ऐसी विशिष्ट ज्ञानकी सामग्री रहते हुए भी विशेषणके साथ सन्निकर्षका अभाव होनेसे विशिष्टज्ञान दृष्ट होता नहीं, अन्यथा दण्डहीन पुरुषका ' दण्डी ' ऐसा विशिष्ट प्रत्यक्ष हो सकता है । बुद्धि विशेषणको न जानते हुए विशेष्य को अवगाहन नहीं करती । अपरोक्षज्ञान यदि असन्निहित वस्तुका आकार धारण करे तो वह सर्वाकारयुक्त हो जायगा । प्रत्यक्ष, वर्तमान संबद्ध योग्य पदार्थकोही ग्रहण करना है, यही नियम है । व्यवहित रजतगत रजतत्वका ज्ञाताके साथ संबंध संभव नहीं है । मृतरां प्रत्यक्ष-ज्ञानस्थलमे पुरोवर्तिदेशमे रजतका सत्ता अवश्य होना उचित है । जिसहेतुसे रजत प्रत्यक्ष हो रहा है अथच उस स्थलमे कोई वास्तविक रजत विद्यमान नहीं है इसहेतुसे उसस्थलमे कोई प्रातिभासिक या अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न होता है ऐसा स्वीकार करना होगा ।

पूर्वश — ' सुरभिचंदन ' इत्यादिके समान ज्ञानरूप प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) द्वारा रजतत्व जातिका प्रकृतस्थलमे (शुक्तिरजत प्रत्यक्षस्थलमे) प्रकाररूपसे (विशेषणरूपसे) भान हो सके अर्थात् रजत दूरदेशमे रहनेसेभी ऐसे सन्निकर्ष द्वारा उसकी प्रत्यक्ष प्रतीति इस स्थलमे हो सकेगी । सुरभिचंदनज्ञान इसका दृष्टांत है पहिले चंदन आघ्राण करके जाना गया कि चंदनमे सौरभ है, पश्चात् दूरसे चंदन देखकर घ्राण न लेकर कह सकते है कि सुरभिचंदन है । इस स्थलमे पहिले का सौरभ ज्ञान ही सौरभके चाक्षुष प्रत्यक्षमे प्रत्यासत्तिरूप होता है ।

सिद्धांत:-सुरभिचंदनदृष्टान्त समीचीन नहीं है । उक्त स्थलमे सुरभिका प्रत्यक्ष नहीं होता । वह यदि साक्षात्कार होता तो ऐसा अनुव्यवसाय (मानसप्रत्यक्ष) होता कि चंदन देखरहा हूं और सौरभका घ्राण ले रहा हूं । परंतु ऐसा नहीं होता । चंदन देख रहा हूं और सौरभ स्मरण कर रहा हूं ऐसा सार्वजनीन अनुभव होता है । अतीत दण्डमे " इदानीन् चक्षुद्वारा दण्ड जान रहा हूँ " ऐसा अनुभव न होनेसे तदंशमे चक्षुजन्मत्व नहीं है किन्तु संस्कारसे जन्य होनेसे स्मृति है । दण्ड स्मरण कर रहा हूं ऐसा अनुभव भी होता है । अतएव ज्ञान प्रत्ययासत्ति नहीं है । औरभी भ्रान्तिस्थलमे ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष स्वीकार करनेसे अनुमान प्रमाणका उच्छेद होगा । " पर्वतो बन्धिमान " ऐसा अनुमिति-ज्ञान अनुमान-प्रमाण-जनित होता है । हेतुमे (धूमरूपहेतु) साध्यके (बन्धिके) व्याप्तिके (नियतसंबंध) स्मरणसे अथवा साध्यके व्याप्तिके उद्बुद्ध संस्कारसे अनुमितिज्ञान होता है ।

साध्यके व्याप्तिकी स्मृति होनेसे व्याप्ति निरूपक साध्यकीभी स्मृति होती है। अतएव प्रवृत्तस्थलमे अनुमितिकी सामग्री जो व्याप्तिज्ञान और प्रत्यक्षकी सामग्री जो बन्हिका पूर्वानुभवजनित स्मृतिरूप ज्ञानरक्षण साक्षिकर्ष तदुभय विद्यमान रहता है इसलिये पर्वतमे बन्हिकी अनुमिति न होकर बन्हिका प्रत्यक्षही हो सकेगा। पर्वतके साथ नेत्रका संयोग और बन्हिके स्मृतिसे 'पर्वतो बन्हिमान' ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञानही होगा। एक विषयमे यदि अनुमितिकी सामग्री और प्रत्यक्षकी सामग्री विद्यमान रहे तो उस विषयकी अनुमिति नहीं होती किन्तु प्रत्यक्ष होता है। सुतरा पक्षमे (पर्वतमे) साध्य निश्चयरूप अनुमितिज्ञानका जनक अनुमान प्रमाण का अंगीकार निष्फल होगा। अतएव स्मृति-ज्ञानसाहित इन्द्रिय-संयोगसे या सत्कारसाहित इन्द्रियसंयोगसे व्यवहित वस्तुका प्रत्यक्षज्ञान संभव नहीं है अथवा शुक्तिरजत प्रत्यक्ष है। सुतरा शुक्तिका रजतत्वरूपसे प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभव नहीं है। यदि अन्यत्र इन्द्रिय संयोगादि अजन्य ज्ञानमे साक्षात्कार कर रहा हूँ ऐसा अनुभव होता तो ज्ञानको प्रत्या सत्ति कह सकते थे परंतु ऐसा होना नहीं। प्रत्याभिज्ञाको (सोय देवदत्त) दृष्टांत रूपसे उपन्यस्त किया नहीं जा सकता क्योंकि प्रत्याभिज्ञामी तत्ताशमे स्मरणही है, तदुपलक्षित ऐक्यागमे प्रत्यक्ष (क्योंकि वह इन्द्रियसन्निकृष्ट) हैं। "अनुव्यवसायश्च विप्रतिपन्न इति न ततोपि ज्ञानप्रत्यासत्तित्व"। औरभी ज्ञानमात्र ही प्रत्यासत्ति नहीं किन्तु जिस अवच्छेदमे जो अनुभूत होता है उस अवच्छेदमे वह ज्ञान प्रत्यासात्तिरूप होता है ऐसा कहना

होगा । परंतु शुक्तित्वावच्छेदमे रजत पहिले अननुभूत होनेसे वहांपर ज्ञानका प्रत्यासत्ति न होगी ।

पूर्वपक्षः—दोषही प्रत्यासत्ति है ।

सिद्धांत —दोषको प्रत्यासत्ति कह नहीं सकते । विशेषण-
शमे (रजतचांशमे) जो यथार्थ ज्ञान है उसका अजनक दोष होता है । प्रकृतस्थलमे रजतचांशमे ज्ञान यथार्थ है अतएव दोष प्रत्या-
सत्तिरूप नहीं है । औरभी, वैशिष्ट्य [शुक्तिमे रजतत्वका वैशिष्ट्य] असत् होनेसे उस असत् वैशिष्ट्य के साथ दोषके संबंधाभावके कारण तदीयत्व अनुपपन्न है अर्थात् दोषरूप संबंध असत्का नहीं होगा, क्योंकि असत्का सत्के साथ संबंध नहीं हो सकता । निस्स्वरूप असत्के साथ स्वरूपसंबंधभी कहा नहीं जा सकता । संबंधविनामी दोषसे रजतादिकी प्रतीति होगी ऐसा वचन संगत नहीं है क्योंकि विशिष्ट-ज्ञानमात्रमे विशेषण-सन्निकर्षकभी कारणत्व होता है । प्रकृतस्थलमे विशेषण जो असत्-वैशिष्ट्यादि उनके साथ दोषका सन्निकर्ष नहीं होगा । दोष-वशात् देशान्तरस्थका ग्रहण संभव नहीं है । दोष गुरुत्वादिके समान आश्रय-परतंत्र है, वह स्वाश्रयमे या म्वाश्रय-संयुक्तमे कार्यकारी होता है, असन्निहितमे नहीं । किंच दोषको यदि सन्निकर्ष मानोगे तो भ्रमात्मक अनुमिति नहीं होगी किंतु दोषरूप सन्निकर्ष रहनेमे प्रत्यक्ष ही होगा । दोष यदि इंद्रियक सन्निकर्ष होगा तो विभ्रम दोषजन्य नहीं होगा किन्तु इंद्रियजन्य होगा । अतएव विभ्रम दोषजन्य है ऐसे पूर्वपक्षि-सम्मत कार्यकारण-भावकी

क्षति होगी । दोषवशात् यदि असन्निकृष्टका भी मान होगा तो ज्ञानके समान-विषयत्वाविना दोषसेही विसंवादि प्रवृत्ति संभव होगी अतएव अन्यथाख्याति नहीं होगी । अतएव देशान्तरीयका सन्निकर्ष न होनेसे अमस्थलमे देशान्तरीय पदार्थ दृष्ट नहीं होता ।

प्रवृत्ति—बोधद्वारा अन्यथाख्याति सिद्ध नहीं हुई ऐसा प्रतिपादन किया । अब प्रदर्शित करते हैं कि लोगोंकी शुक्ति ग्रहणमे जो प्रवृत्ति होती है वह अन्यथाख्यातिवादमे संगत नहीं है । ज्ञान स्वविषयमे प्रवर्तक होता है । रजतज्ञानका विषय जो रजत उसका अन्यत्र अस्तित्व रहनेसे वहांपरभी प्रवृत्ति होना उचित है, सन्मुखदेशमे प्रवृत्त होना संगत नहीं है ।

पूर्वपक्षः—रजत उसका (ज्ञानका) विषय नहीं है, शुक्तिही विषय है ।

सिद्धांत—अन्याकारज्ञान अन्यालंबन नहीं होता, यह ज्ञान-विरुद्ध है । यदाकार जो ज्ञान है वह तदालंबन है यह अन्यत्र दृष्ट होनेसे रजतज्ञानका शुक्त्यालंबनत्व माननेसे विरोध होगा ।

पूर्वपक्ष—ज्ञान शुक्तिमे रजतत्वके वैशिष्ट्यको विषय करता है अतएव अनुभवविरोध नहीं है किंवा वहांपर प्रवृत्तिभी अनुपपन्न नहीं है । जहांपर दृष्टताबच्छेदक-वैशिष्ट्यको (जो धर्म-युक्त पदार्थ दृष्ट है उस धर्मके संबंधको) विषय करता है वहांपर ज्ञान प्रवर्तक होता है ।

सिद्धांत—ऐसा कहना संगत नहीं है । इदं रजतं ऐसा ज्ञान पुरोवर्ती पदार्थमे रजतत्व-वैशिष्ट्यके अमेदको विषय करता है परंतु पुरोवर्तिमे रजतत्वके संसर्गको विषय नहीं करता ; क्योंकि “रजत” तमे स्थितिमे रजत रजतत्वेन (प्रकार, गौण) होनेसे रजतत्वका

आरोप समभव नहीं है । आरोप होनेके लिये आरोप्य की स्वतंत्र उपस्थिति होना आवश्यक है । (प्रकृतस्थलमे रजतं इस स्मृतिमे रजतत्वकी स्वतंत्र उपस्थिति नहीं है) । ऐसा नियम (आरोपमे आरोप्यका स्वतंत्र-उपस्थिति हेतु यह नियम) न माननेसे संसर्गाभावबुद्धिका नियामक प्रतियोगी-आरोपसमयमे तादात्म्यारोप हो जायगा (८) तात्पर्य यह है कि संसर्गाभावबुद्धिका नियामक तादात्म्यारोप नहीं होता ; परंतु वह भी हो जायगा क्योंकि तादात्म्यारोपमे प्रतियोगीका आरोपभी हो सकेगा ; कारण, पूर्वपक्षिलोग आरोप्यकी स्वतंत्र-उपस्थिति आरोपके लिये स्वीकार नहीं करते । स्वतंत्र उपस्थिति आरोपमे कारण है ऐसा यदि स्वीकार किया जाये तो तादात्म्यारोप प्रसंग नहीं होगा क्योंकि तादात्म्यारोपमे

(१) अभाव दो प्रकारका है संसर्गाभाव (negation of correlation) और अन्यान्याभाव (negation of identity) । अभाव ज्ञानमे प्रतिगमिज्ञान हेतु होता है । प्रतियोगीका (जिसका अभाव है उसका) संसर्ग आरोप करके जा अभाव की बुद्धि होती है वह संसर्गाभाव है । यहापर यदि सयागादि सप्रधस यह वस्तु रहता तो उसकी उपस्थिति होता इस प्रकार संसर्गका आरोप करके जा अभावकी बुद्धि होती है यथा यहापरयहवस्तु नहीं है, वह संसर्गाभाव है । जहापर संसर्गरूपस प्रतियोगी निषिद्ध होता है वहापर उस निषधका संसर्गाभाव कहा जाता है । प्रतियोगीका तादात्म्य (तादात्मता, तद्गत असाधारण धर्म, जैसे घटमे घटत्व) आरोप करके जा अभावका बुद्धि होती है (यथा यहवस्तु वह नहीं) वह अन्यान्याभाव या तादात्म्याभाव है । भूतल घट नहीं, यह अन्यान्याभाव का दृष्टांत है, भूतलमे घट नहीं यह संसर्गाभाव है ।

प्रतियोगी स्वतंत्र उपास्थित नहीं है (किंतु तादात्म्यके विशेषण रूपसे) । स्वतंत्र उपास्थित जो रजत उसके आरोपकी सामग्री रहते हुए रजतका उपसर्जन जो रजतत्व उसकाहि आरोप होता है ऐसा नियम नहीं किया जा सकता । रजतत्व और रजत इन दोनोंके आरोपमें प्रमाण नहीं है । अमके पहिले नियमपूर्वक ' रजतत्व ' ऐसा स्मरण होता है ऐसी कल्पना नहीं की जा सकती । अतएव रजतत्वका आरोप शुक्तिमें न होनेसे रजतत्वका वैशिष्ट्य रजतमेही विषय किया जाता है । सुतग रजतत्वाविशिष्ट रजतमेही प्रवृत्ति होती है । तात्पर्य यह है कि अमस्थलमें रजतायिकी प्रवृत्ति शुक्तिमें नहीं होती किंतु रजतमें होती है । रजतत्वरूपमें जिसको जाना उसीमेही प्रवृत्ति होती है । रजतत्व शुक्तिमें जान नहीं सकता है क्योंकि वह (रजतत्व) स्वतंत्ररूपसे उपास्थित नहीं हो सकता है क्योंकि वह गौण है अर्थात् वह रजत-उपास्थितिमें प्रसार (विशेषण) होता है । रजतत्व सदाही रजतके विशेषणरूपसे परिभाषित होता है । स्वतंत्ररूपसे जो उपास्थित होता है वही आरोपित होता है । रजतत्व स्वतंत्ररूपमें उपास्थित नहीं है । उसकी स्वतंत्ररूपसे अमके पहिले उपास्थिति होती है इस विषयमें प्रमाण नहीं है । अतएव प्रवृत्तिके उपपत्तिके लिये रजतका अभेदही शुक्तिमें जानना होगा । यह तभी हो सके यदि उसमें रजतकी उत्पत्ति हो ।

पूर्वपक्ष—रजतज्ञान शुक्तिकोभी विषय करता है ।

मिद्धान्त—अन्याकारज्ञान अन्यान्यमें होता है यह ज्ञानविस्तृत है ।

इस प्रकारसे असत् वैशिष्ट्य की (शुक्तिमे देशान्तरीय रज-
तत्वका वैशिष्ट्य असत् है) अपरोक्ष प्रतीति अनुपपन्न है।
इस स्थलमे अपरोक्ष ज्ञानका जो विषय है वह देशान्तरमे रहता है
इस विषयमे कोई प्रमाणभी नहीं है। दोषवशसे देशान्तर-स्थित
व्यक्तिही प्रतिभात होती है ऐसा कहना संगत नहीं है। दोष
जैसा भ्रम उत्पादन करता है वैसे ही उसका विषयकीभी उत्पादन
करेगा। इस स्थलमे वस्तुसाधक प्रतीति विद्यमान है।

(३) बाध-बोध और प्रवृत्ति के विचारद्वारा अन्यथाख्याति
खण्डित होनेके पश्चात् अब बाधके विचारद्वाराभी उसको खण्डित
करते हैं। शुक्तिस्व-विशेष दर्शनानंतर “ यह रजत नहीं ” ऐसी
अन्योन्याभायबुद्धि होती है। वैधर्म्यज्ञानसेही अन्योन्याभावबुद्धि उदित
होती है। अमेदका निषेधही अन्योन्याभाव पदवाच्य है। ‘ यह
रजत नहीं ’ ऐसा निषेधज्ञान द्वारा जाना जाता कि इस निषेधके
पहिले उस शुक्तिदेशमे रजतका आरोप हुआ था। यदि रजतत्वका
संसर्ग आरोपित होता तो शुक्तिके ज्ञानानंतर ऐसा बोध होता कि
इसस्थलमे रजतत्व नहीं है। ऐसा बोध होता नहीं, किंतु एतादृश
ज्ञान होता है कि यह रजत नहीं है। इससे जाना जाता है कि
शुक्तिदेशमे रजतत्वका भ्रम नहीं होता किन्तु रजतका भ्रम होता
है। यदि भ्रमकालमे इदं पदार्थमे रजतका तादात्म्य प्रतिभात
न होता तो “ नेदं रजतं ” यह बाध निर्विषय होगा। रजत
आरोपित नहीं होता किन्तु रजतामेद आरोपित होता है ऐसा
वचनभी संगत नहीं है। रजत आरोपित न होकर रजतामेद
आरोपित होनेसे भ्रमकालमे एसी बुद्धि उदित होगी कि सन्मुख

देशमे रजताभेद प्रतिपात हो रहा है। एतादृश बुद्धि नहीं होती किन्तु 'यह रजत' ऐसा ज्ञान होता है। इससे अवगत होता है कि शुक्तिदेशमे रजताभेद का नहीं किन्तु रजतकाही आरोप हुआ था। बाध द्वाराभी यहा जाना जाता है। यदि रजताभेद आरोपित होता तो एतादृश बाधबुद्धि होती कि रजताभेद सम्मुख शुक्तिदेशमे विद्यमान नहीं है। अतएव सिद्ध हुआ कि शुक्तिदेशमे रजतत्त्व या रजताभेदका नहीं किन्तु रजतका भ्रम होता है। औरभी रजताभेदका अर्थ रजतभेदका अभाव अर्थात् रजत है। अतएव रजतही आरोपित होता है, यह कहना होगा; रजतका संसर्गमात्र आरोपित नहीं होता। ऐसा होनेसे ऐसा बाध होता कि इसस्थलमे रजत नहीं परंतु यह रजत नहीं ऐसा बाध होता है। किंच पूर्वपक्षके मतानुसर विषयका अन्यत्र अस्तित्व रहनेसे उसका बाध उत्पन्न नहीं है। उक्त विषयका वैशिष्ट्यही (शुक्तिमे रजतका वैशिष्ट्य) बाधप्राप्त होता है ऐसा कहा नहीं जा सकता क्योंकि रजत देशान्तरस्थ होनेसे उक्त वैशिष्ट्य असत् है। असत् होनेसे उसका बाध संभव नहीं है। औरभी 'नेदं' ऐसे बाधसे इसस्थलमे अस्तित्वमात्र प्रतीत होता है, अन्यत्र सत्य अनुभूत नहीं होता। विप्रकृष्ट रजतका पुरोचस्थितरूपसे ग्रहण स्वीकार करनेसे बाधकालमे "वहांपर रजत है, इसस्थलमे नहीं" एतादृश आकार होना उचित है। किन्तु ऐसा अनुभव नहीं होता। अतएव अनुभवके अनुसार स्वीकार करना होगा कि देशान्तरस्थ रजतकी प्रतीति नहीं होती।

उल्लिखित विचारद्वारा सिद्ध हुआ कि अन्यथाख्याति सभी.

चानि नहीं है । अन्यरूपसे अन्यका प्रतिभासन युक्त नहीं है, अन्यथा अतिप्रसंग होगा, सर्व ज्ञानही सर्व-विषयक हो जायगा । उससे प्रति-नियतार्थ व्यवस्थाका उच्छेद होगा । " यन्न ख्याति न तत्ख्याति यत्ख्याति न तदन्यथा " । (९)

अ-अनिर्वचनीयख्याति मण्डन

शुक्तिरजतस्थलमे रजतका असत्त्व, उसका अधिष्ठानमे सत्त्व, तथा उसका देशान्तरमे सत्त्व, उपपन्न नहीं हुआ अतएव शुक्ति-कामे उक्त रजत उत्पन्न होता है ऐसा स्वीकार करना होगा । विषय उत्पन्न होनेसेहि उक्त रजतादिषिशिष्ट प्रतीति सूपपन्न होती है, अन्यथा नहीं । अर्थगत वैशिष्ट्य न रहनेसे बुद्धिगत वैशिष्ट्य नहीं होता । असत्का अनवभासन (अविषयत्व) होनेसे, आन्तर गजत निराकृत होनेसे, बाधके अनुपपत्तिसे, पुरोवस्थित बाध पारमार्थिक (व्यावहारिक) रजतका विषयत्व अयुक्त होनेसे, देशान्तरीय रजत व्यवहित होनेके कारण उसका विषयत्व संभव न होनेसे, इनसन हेतुबलसे परिशेषतः तत्कालोत्पन्न प्रतिभासिक

(9) (a) Whenever a penny looks to me elliptical ...if, in fact, nothing elliptical is before my mind, it is very hard to understand why the penny should seem elliptical rather than of any other shape

(Broad's " Scientific Thought)

(b) The stick which is really straight really presents the appearance of being bent, it does not merely appear to appear bent, it really appears so.

(Stout's " Error ")

रजतही विषय होता है यह मानना होगा। निर्विषयज्ञान उत्पन्न होता नहीं " निराकारत्वापत्तेः "। अमज्ञान सालम्बन होता अन्यथा भ्रमोदयकी अनन्तर पुरोस्थित विषयके प्रति धावन या बहासे पलायन उपपन्न नहीं है। जो वस्तु संश्लिष्ट होकर जिस रूपसे जिसज्ञानद्वारा विषयीकृत होती है वह उसको ऐसाही स्वीकार करना उचित है। प्रतीति-निर्वाहानुरोधसे म्वीकृत पदार्थ उस प्रतीतिके पहिले सत् नहीं हो सकता है। प्रतीति समकालीन होनेसे उसको प्रातिभासिक या प्रातीतिक कहते हैं। "प्रातीतिक" शब्दसे प्रतीति-जन्यत्व अर्थ नहीं किंतु प्रातीतिकाल व्यातिरिक्त अन्यकालमे असत्त्व ज्ञापित होता। 'इदं रजत' ऐसे प्रत्ययानुरोधसे बाधज्ञान-निरसन-योग्य प्रतिभासमानकालीन मिथ्या रजत अंगीकार करना होगा। ज्ञान प्रवृत्तिहेतु होता है। शुक्ति-रजतस्थलमे रजतार्थिकी पुरोवर्ती प्रवृत्तिकी अन्यथा उपपत्ति न होनेसे पुरोवर्ति-विशिष्ट रजतज्ञान स्वीकार्य है। वह पुरोवर्तिमे मिथ्या रजत बिना अनुपपन्न है। साक्षात्व-अनुरोधसे और प्रवृत्ति-अनुरोधसे अपरोक्षस्थलमे अर्थकी उत्पत्ति स्वीकार्य है।

रजतभ्रान्ति निवृत्त होनेसे सब लोगोकोहि इस प्रकार अनुभव होता है कि यथार्थ ज्ञान होनेके पहिले मिथ्या रजतही प्रतीत हुआ था। इस प्रकारसे सबनेही रजत और रजतज्ञानके मिथ्यात्वको मानस प्रत्यक्षका विषय किया है। ज्ञान दोषजन्य होनेसे और मिथ्या-ज्ञान-की प्रसिद्धि होनेसे मिथ्या रजतही आलम्बन होता है, सत्य नहीं। बाध होनेसेमां वह सत्यरूप्य-विलक्षण है। 'नेदं रजत' ऐसा बाधज्ञान प्रतिपन्नोपाधिमे (शुक्तिरूपअधि-

ष्ठानमे) रजतके अभाव-प्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्वको विषय करता है। ऐसा अभावज्ञान होनेसे उक्त रजत निवर्तित होता है। अभाव-विशिष्ट ज्ञानके निवर्तकत्वस्थलमे निवर्त्यका मिथ्यात्वही प्रयोजक होता है, अन्यथा तत्कालमे तदभावावशिष्ट प्रमा असंभव है। अतएव रूप्यके ख्याते और बाधसे अवगत होता है कि जो सत्य नहीं वह भी प्रतीत होता है। असत्-विकलक्षण होनेसे प्रतीत होता है और सद्विलक्षण होनेसे बाध होता है। सत् यदि प्रतिभात होगा तो कैसे बाध हो सकता है ! और यदि प्रतिभात होगा तो कैसे असत् होगा ! अतएव वह रजत अनिवर्चनीय या मिथ्या है। रजतका सत्त्व या असत्त्व, आन्तरत्वं देशान्तरीत्वं निराकृत होनेसे उसका मिथ्यात्व स्वीकार्य है। सुतरां सिद्ध हुआ कि शुक्तिरजत निर्दोष व्यक्ति कर्तृक अगृहीत होनेसे तथा “इस स्थलमे रजत नहीं” ऐसे बाधसे तथा “मिथ्या रजत प्रतिभात हुआ” ऐसे परामर्शसे, रजतका मिथ्यात्व स्वीकार्य है। यह जो मिथ्यात्व है वह रजतज्ञान द्वारा प्रकाशित नहीं होता किंतु परवर्ति बाधज्ञान और अनुपपत्तिज्ञान (यहां-पर रजत रह नहीं सकता ऐसी ज्ञान) द्वारा साधित होता है (१०)

(१०) तस्मात् इदं रजत इति प्रत्ययानुरोधात् बाधकज्ञाननिरसनयोग्य प्रतिभासमानकालीनं मिथ्यारजतं अगीकर्तव्यं बाधकप्रत्ययानुरोधाच्च कैकालिकरजताभावः तथाचानुभवं नास्त्यत्र रजतं मिथ्यैव रजतं अभात् इति ।

(बांधेन्द्र समयमीकृत अद्वैतभूषण-पञ्चपादिकाविवरण-संग्रह—अनुदित)

(११) नास्त्यत्र रजतं इति कालत्रयेऽपि रजतस्यासत्यमंब गम्यते मिथ्येन रजतमभात् इति भ्रान्तिसमये रजतस्य विद्यमानतावसीयते ते-

शुक्तिरजत जैसा मिथ्या है वैसाहि उसका संबंधमी मिथ्या है । ' यह रजत है ' ऐसा भान होनेसे प्रति-
भासानुरूप मिथ्यारजत और उसका तादात्म्य पुरोवर्ति
अधिष्ठानमे मानना होगा । शुक्तिज्ञानके उत्तरकालमे
' नेदं रजतं ' ऐसे बाधका बाध्य इदं पदार्थगत रजततादात्म्य होता
है । भ्रमकालमे इद पदार्थमे रजतका तादात्म्य मान न होनेसे
बाध निर्विषय होगा । पश्चान्तरमे केवल रजतत्वका समवायही
शुक्तिमे प्रतिभात होता है ऐसा कहनेसे ' नात्ररजतत्वं ' ऐसा बाध होना
उचित है । सुतरां शुक्तिमे रजतका तादात्म्यही भासमान होता है ।
इस शुक्तिका तादात्म्य उभयसापेक्ष है, अन्यत्र प्रसिद्ध नहीं ।
इस रीतिसे अनिर्वचनीय तादात्म्य की उत्पत्ति आवश्यक है (११) ।
इदं और रजत इन दोके संसर्गरूपसे प्रतीयमान जो तादात्म्य
उभयसविद्विदुर्गोपात् कालत्रयविषयस्य परमार्थरजतविषयत्वं शुक्तिभ्रान्त-
विवर्तं पुरोवर्ति रजतविषयत्वं च भ्रान्तिशालिनं रजतविग्रमानतानुभवस्य
कल्पनीय

(चिन्सुराचार्य निरचिन विररणभाष्योत्तमिनः—भ्रमुद्रित)

(११) ध्ययद्वारिक रजताभात एव नेदं रजत इत्युद्दिष्टत्वे नच पारमा-
र्थिकस्याप्राप्त्युक्तिर्दोषः तस्यभमाविषयत्वेऽपि अधिष्ठानसाधनान्तरानन्तर
रमृत्पुपस्थितस्य निषेधोपपत्तेः प्रतियोगिगणानां पक्षवादभावनुद्धः । तत्समायकं
चाधिष्ठानज्ञानमेव ।

(मधुमुद्रन मरम्भनी प्रशान्त अद्वैतप्रकरणं)

(११) वेदान्तिमते रजततत्त्वमयोः मिथ्यात्वान्, अन्यथाप्यनौच-
संसर्गस्थाय-यान् रजतस्य वेदान्तरम्यत्वात् सप्रयोगानुपपत्तिः ।

(आनन्दपूर्ण त्रिगुणगरहन टीकास्त्र=विररणभाष्या-भ्रमुद्रित)

उसकी सदूपता हो नहीं सकती क्योंकि शुक्ति रजतरूप नहीं है। इसस्थलमे प्रतीयमान जो रजत उसका तादात्म्य अर्थात् उभय निरूपितत्वरूपसे प्रतीयमान तादात्म्य अन्यत्र है इस विषयमे प्रमाण नहीं है। यदि अपूर्व समवायत्वादि अथवा रजतके धर्म रजतत्वादि इन उभयकी उत्पत्ति अंगीकार करोगे तो सर्वानुभूत समवायत्वादि धर्म विशिष्ट संबंधसे रजतत्वादि विशेषण विशिष्ट वस्तुके इच्छावानके तथा पूर्वानुभूत रजतत्व विशिष्ट इच्छावान पुरुषके भ्रमस्थलमे प्रवृत्ति नहीं होगी (१२) यदि उभयका (पूर्वानुभूत समवायत्व और रजतत्व तथा एतद्कालानुभूत समवायत्व और रजतत्वका) ऐक्य मानोगे तो अनिर्वचनीयता सिद्ध होगी। अतएव शुक्तिरजतका मिथ्या तादात्म्य (माध्यासिक तादात्म्य संबन्ध) स्वीकार्य है। उक्त दृष्टांत अनुसार सकल भ्रान्ति स्थल विदित होना। (१३)

(१२) अपूर्वस्य समवायत्वादे रजतत्वादेर्वा धर्मास्योत्पत्त्यङ्गीकार पूर्वानुभूत समवायत्वादि विशिष्ट संबन्धेन रजतत्वादि विशेषणविशिष्ट पूर्वानुभूत रजतत्वादि विशिष्टमेववृत्ता भ्रमस्थल प्रवृत्त्यनुपपत्तः ।

(अनिर्वचनीयवादार्थं प्रमुद्रित)

(१३) काश्चित्क शुक्तिरजतादि भ्रान्तिद्वयस्य और तन्ममकालमे उत्पन्न भ्रान्तिज्ञानका उपादानकारण (परिणामि और विनतापादान) का विचार प्रथमविस्तारमयसे किया नहीं ।

यस्मात् भ्रान्तित्वं यद्वहः सदसद्गानयोरनुपपत्ता, यतश्चपक्षान्तराणु अनुभवविराध यतश्च ज्ञानद्वयपाराध्य स्मृतित्व-स्मरणाभिमानप्रमाय तद्-ह्यतुरागिरा तन्निमित्तप्रवृत्तया जन्मान्तःशुभूतस्मृतिश्च इति अप्रतिपक्षमपूज बहुरूपनोप जल्यतां, अन्यथाख्यातीच अन्यत्र प्रतिपत्तस्य अन्यत्र सत्य दीद्वयस्यच जन्मान्तरानुभूतदेनरालयसहितार्थग्राहित्व, दास्य च तथाविधा

अ-मिथ्या पदार्थका परिचयः—

उल्लिखित विचारद्वारा मिथ्या पदार्थका परिचय पाया गया । औरभी इस विषयमे वक्तव्य है । इस स्पष्टीकरणद्वारा परवर्ति अध्यायका विचार्य विषय सुबोध होगा । शुक्तिरजतादि भ्रान्ति-दृश्यको मिथ्या कहनेसे हेतु यह है कि, वह स्वतंत्र अस्तित्व-वान नहीं है, किंतु परतंत्र है । उनका अस्तित्व यदि स्वतंत्र हो तो वो सत्य होगा मिथ्या नहीं होगा । परतंत्रका अर्थ जो अपर सत्तासे सत्तावान है । अपर सत्तासे सत्तावान न होनेसे उसका परतंत्ररूपसे निर्देश नहीं किया जा सकता । उस पर-तंत्र पदार्थका अस्तित्व यदि उस अपरसत्ताके सम हो तो वह परतंत्र नहीं होगा । वह भी उस अपरके समान हो जायगा । ऐसा होनेसे स्वातंत्र्य और पारतंत्र्य का भेद नहीं रहेगा । अतएव वही परतंत्र होता है जो अधिष्ठानके सत्तासे वि-सम सत्तावान होता है । अतएव परतंत्रका लक्षण यही है कि जो असत् नहीं किंतु सत् है ; यह सत्ता स्वतःसिद्धिरूप नहीं है किन्तु अपर सत्तासे सत्तावान अथवा उस अपर सत्ताके समसत्ताक नहीं किन्तु विषम सत्ताक है । शुक्तिरजतादि भ्रान्तिदृश्य परतंत्र है क्योंकि वे असत् नहीं । शुक्तिआदि अधिष्ठानमे अपरोक्षरूपसे मासमान् दृष्टानामर्थे, ससर्गस्य च शून्यस्य प्रत्यक्षणा इति प्रमाणविरुद्ध बहुकल्पनीय अतः सर्वदोषपरिहराय यथाप्रतिपन्नस्य मिथ्यात्व नामैकः स्वभावे " नास्ति रजत मिथ्यैव रजतममान् " इत्यनुभवसिद्धः समाश्रयनीयो, आविशोपादान-कल्पनायाश्च अन्वयव्यातिरेकसिद्धत्वात् ।... सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसम्भे-दावभासमानो मायामिथ्यऽनिर्वचनीयस्यातिरूप्या एवायम्

(पञ्चगादिका-विवरण)

रजतादिका स्वरूपतः असत्य नहीं हो सकता) (१४) वे स्वतः सिद्धर्मा नहीं (वे शुक्त्यादि अधिष्ठानके सत्तासे सत्तावान होता है) अथच अधिष्ठानके समान उनकी सत्ता नहीं है । अतएव वे अधिष्ठानके विषयसत्ताक होते हैं । प्रतीतिमात्रस्वरूप भ्रान्तिदृश्य व्यवहारकालमे बाधित होनेसे व्यावहारिक नहीं किन्तु प्रातिभासिक है । भ्रान्तिकी सत्ता और अपर जाग्रत पदार्थ की सत्ता यदि पृथक् (सर्वथा स्वतंत्र नहीं) न होती तो भ्रान्तिही अप्रसिद्ध होती और उसका उच्छेद भी न होता । ज्ञानके पहिले व्यावहारिक पदार्थ अज्ञात रहता है । भ्रान्तिदृश्य अज्ञात नहीं रहता, वह प्रतीतिकालमेही अवस्थित होता है । प्रातिभासिक पदार्थके पहिले अधिष्ठानकी सत्ता विद्यमान है । प्रतिभासकालमे और प्रातिभासिक पदार्थके निवृत्ति-कालमेभी उस अधिष्ठान की सत्ता रहती है । ममा और अमात्मक ज्ञानका विषय भिन्न होता है । व्यावहारिक पदार्थ (यथार्थ ज्ञानका विषय) द्वारा अनुगत होकर प्रातिभासिक पदार्थ की प्रतीति होती है ; यथा इदमंश (व्यावहारिक) द्वारा अनुगत होकर प्रातिभासिक रजतादिकी इदं रजत एतादृश प्रतीति होती है, उन रजतादिका पृथक् स्वतंत्र अस्तित्व नहीं रहता । पहिले अनिर्वचनीय स्यातिस्यलमे अनिर्वचनीय पदार्थके उत्पत्ति प्रतिपादन द्वारा यह विषय निर्णत हुआ है ।

(१४) जा अस्तु अर्थात् जो यो कोऽ धर्ममि सत्यप्रकारक प्रतीतिका विषय नहीं होता यह अपरोक्षरूपसे प्रतीत नहीं होता अथात् प्रत्यक्ष प्रतीतिकी विषय नहीं होता । इसस्थलमे प्रत्यक्ष प्रतीतिका अविषय आपात्र है और सत्यप्रकारक प्रतीतिका अविषय आपादक है ।

जो जहांपर अनारोपित है वह उसका समसत्ताक होता है। उक्त स्थलमे सत्ता जन सम नहीं है और उसकी संज्ञा देना हो तो कहा जा सकता है कि एकही सत्ता अधिक है और अपरभी न्यून है। अतएव प्राप्त हुआ कि अधिष्ठानका विषयसत्ताक अवभासही होना यही परतंत्रका परिचय है और यही मिथ्यात्वका लक्षण है। (१५) ऐसे परतंत्र अवभासकोही अद्वैत वेदान्त शास्त्रमे मिथ्या कहते हैं। यदि अधिष्ठान सत्ता न रहे तो अध्यस्त प्रतिमासको स्वतः सत्तावान या असत् कहना होगा। स्वतः सत्तावान होनेसे उसकी सत्यत्वापत्ति होगी और वह मिथ्या नहीं होगा। वह असत्मी नहीं है। असत् होनेसे उक्त प्रतिमासही समन होना अशक्य था। (१६) असत् होनेसे पृथक्त्व-धर्मका अनाश्रय होनेके कारण उसको मिथ्यारूपमे अभिहित नहीं किया जा सकता। मिथ्या वस्तुवामी सत्यसे पृथक्त्व धर्मका योग होनेसे अतुच्छरूप सत्यत्व प्रसक्त होगा। अतएव जो पदार्थ मिथ्या होता है वह असत् या स्वतःसिद्ध नहीं है। उसकी कोई प्रकार सत्ता

(१५) अधिष्ठान अपराधतया मासमानस्य स्वरूपताऽसम्वायगात् अधिष्ठानस्य नादृश सत्त्वं नादृश सत्त्वरहित्व प्रतिमादित् अधिष्ठानावेगमयत्तायाऽवभासत्व स्वरूपं पर्यवस्यति । . . लम्बेण सत्ताद्यवदेन तात्पर्यादिनात् उत्कर्ष विवक्षात्मका कचनान्तराभाविबन्ना निवृत्तिः (ब्रह्मविग्रामरूप = तद्वत्त्व शास्त्रमाप्यन्याग्या)

(16) (a) They must exist in order to be false.

(Bosanquet's " Essentials of Logic")

(b) To hold that appearances have no reality is to deny that they are appearances.

(Eaton's " Symbolism and Truth.")

रहना आवश्यक है। उसकी सत्ता यदि अधिष्ठान-सत्तासे स्वतंत्र पृथक् हो तो उसका कभीभी बाध नहीं होगा, वह अधिष्ठान का प्रतिभासरूप है ऐसाभी निश्चय नहीं होगा, उसको मिथ्या-रूपसे भी अभिहित कर नहीं सकते। उसकी सत्ता यदि अधिष्ठान रूपही हो तो वह मिथ्या पदवाच्य नहीं होगा। सत्य-अभिन्न मिथ्या नहीं हो सकता। मिथ्या यदि सत्य-अभिन्न हो तो तदभिन्न सत्यकी भी मृपात्व प्राप्ति होगी। वह यदि अधिष्ठानरूप हो तो आन्तिप्रतिभास असत् होगा। उसकी सत्ता यदि अधिष्ठानके समसत्ताक हो तो उसको मिथ्या नहीं कहा जायगा, उसका अधिष्ठानही (यद्गतं प्रतिभास्यं तदाधिष्ठानं) अप्रसिद्ध होगा, जगतमे भ्रम और बाधकी व्यवस्था नहीं रहेगी। अतएव सिद्ध हुआ कि वही मिथ्या होता है जो स्वतः सिद्ध या असत् नहीं, जिसका अस्तित्व अधिष्ठानसत्तासे स्वरूपतः पृथक् न होनेसेभी माने पृथक् रूपसे (न्यून सत्ताक रूपसे) प्रतिभास होता है। वह यदि सत्य (अधिष्ठानसे) पृथक् हो तो वह सत्यही हो जायगा अन्यथा तात्त्विक भेदका आश्रय नहीं होगा, पृथक् होनेसे उन्होका तादात्म्यभी उपपन्न नहीं होगा। अतएव अधिकसत्ताक अधिष्ठानमे (अर्थात् उससत्तासे सत्तावान होकर) न्यूनसत्ताक प्रतिभास ही मिथ्या होता है। इसीको अध्यास कहा जाता है। अधिष्ठानमे अध्वस्त पदार्थ स्वरूपतः नहीं रहता अतएव अधिष्ठान उसका अत्यन्ताभाव-युक्त होता है। अधिष्ठान और अध्वस्त की समसत्ताक नहीं होती किंतु विषम सत्ताही स्वभाव होता है।

अधिष्ठानका असमानसत्ताक प्रतिमासही (मिथ्या पदार्थही) अधिष्ठानसे भिन्नरूपसे या अभिन्नरूपसे या भिन्नाभिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं है। ऐसा मिथ्या पदार्थ सत् या असत् या सदसत् नहीं होता। वह सद्विलक्षण, असद्विलक्षण, सदसदुभयविलक्षण होता है।

पूर्वपक्षी—एकका सदसदात्मकत्व जैसा विरुद्ध है वैसा तद्विलक्षणत्व भी विरुद्ध है।

सिद्धांत—सद्विलक्षणत्व और असाद्विलक्षणत्व यह जो दो धर्म हैं वो विरुद्ध होनेसे भी इनका मिथ्या तादात्म्य उपपन्न होता है। तात्पर्य यह है कि सद्विलक्षणत्व और असाद्विलक्षणत्व यह जो दो पदार्थ हैं इनका मिथ्या तादात्म्य मान्य होनेसे एकका सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्व हो सकेगा। सदसद्विवादीके मतमें उक्त उभय पदार्थ वास्तव होनेसे उनका तादात्म्य सत्य होगा। अतएव विरोध होगा।

पूर्वपक्ष—(सदसद्विवादी) में भी सत् और असत्का मृषा तादात्म्य स्वीकार करूंगा।

सिद्धांत—मृषा शब्दका अर्थही ' अनिर्वचनीय ' है। अतएव सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होता है। तात्पर्य यह है कि यदि तुम मृषा मानोगे तो मृषा तादात्म्यही सत् या असत् न होनेसे सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्व सिद्ध हो जायगा।

सदसद्विलक्षणत्व केवल सत् या केवल असत् या सदसद्रूपसे अनिर्वचनीय होता है। यह जो उभय विलक्षण है वह तात्त्विक नहीं है। तात्त्विक होनेसे विरोध होगा। यह जो कदा गया

‘ विलक्षण ’ इसका तात्पर्य यह नहीं कि उस पदार्थका ‘ वैलक्षण्य ’ पारमार्थिक धर्म है । परंतु वो धर्म युक्तिसिद्ध है यह प्रगट करनेके लिये ऐसा कहा गया है । आरोपणीय पदार्थ स्वरूपतः ही अतात्त्विक होनेसे उसका कोई तात्त्विक धर्म (सदसद्विलक्षणत्वादि) नहीं हो सकता । (१७)

(१७) आरोप्यस्य रूप्यादेःसदसदात्मकत्वे न भ्रान्तिश्चाधौ स्यातां, द्वयोरपि यथार्थत्वात् ।.. सत्त्वानधिकरणत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति सदसत्त्वानधिकरण अनिर्याच्यत्व-इति निर्वचनं पर्यवस्यति ।.. न तु सत्त्वादेर्वैलक्षण्यस्य तात्त्विकस्य अभिप्रेयते, अतात्त्विकस्य तात्त्विकधर्मवत्त्वासम्भवात् ।

(आनन्दज्ञानविरचित तर्कसंग्रह)



पंचम अध्याय

सिद्धान्त निरूपण

(क) केवलद्वैत सिद्धान्त प्रतिपादनके प्रकार.—

केवलद्वैत सिद्धान्त प्रतिपाद्य होनेसे यह प्रदर्शित होना आवश्यक है कि द्वैत प्रपंच एकके अन्तर्गत है । तदनन्तर द्वैतका मिथ्यात्व सिद्ध करना प्रयोजन है । पूर्वविचारानुसार ज्ञान और ज्ञेय, द्रष्टा और दृश्य, ऐसा पदार्थ स्वीकृत होनेसे भी द्वैतसिद्धि या बहुत्वसिद्धि नहीं होती है, क्योंकि ज्ञेय पदार्थ ज्ञानके अधीन है। जो जिसके अधीन होता है वह पदार्थ जिसके अधीन है उस सत्ताका भेदक या परिच्छेदक नहीं होता । ज्ञेय पदार्थ, सत्ता और भान के लिये, ज्ञानके अधीन होनेसे तथा वह ज्ञान क्रियारूप न होनेके कारण उसका निराश्रयत्व सिद्ध होनेसे तथा उसकी सर्वाभ्युपगम्यता प्रतिपादित होनेसे ज्ञानका अद्वैतरूप सिद्ध होता है । (१) अब ज्ञेयका मिथ्यात्व सिद्ध होनेसेही केवलद्वैत-सिद्धान्त प्रतिष्ठित होगा ।

(ख) पदार्थ विभागः—

पदार्थ द्विविध है, ज्ञान और ज्ञेय । ऐसे विभागकी समीचीनता प्रतिपन्न है, क्योंकि उससे न्यून या अधिक, विचारमे नहीं आसकता । उससे न्यून होनेसे जगत्की अप्रसिद्धि होगी । अधिकभी

(१) न हि ज्ञानं ज्ञानान्तरमविपर्ययात् तत्. स्वस्य भेद विपर्ययस्तु शक्यो-
ति, न वा ज्ञानं ज्ञानान्तरम् विपर्ययान्तु विपर्ययस्य जडतापत्तेर्विपर्ययवर्णनोप-
स्तुतः सम्बन्धसम्भवाच्च । विपर्ययमिति तस्य कल्पितत्वेन विपर्ययज्ञानमिति न
ज्ञानभेदसिद्धिरतद्विरुद्धम् प्रतीचक्षिद्रूपं ब्रह्मता नित्यसिद्धेत्याशयः ।

(सध्वपचाररत्न मधुमदन टीका)

नहीं है। अशेष पदार्थ उसीकेही अन्तर्गत है, एतदतिरिक्त नहीं हो सकता, अन्यथा तुच्छता होगी। ज्ञान स्वप्रकाश होनेसे किसीकीभी आश्रित नहीं है। अतएव ज्ञानही ज्ञेयसंबंधसे ज्ञातारूपसे उपचरित होता है। नित्य उपलब्धि मात्र ही उपलब्धा है; अन्य उपलब्धि, अन्यउपलब्धा, ऐसा नहीं है।

(ग) वेदान्त शास्त्रकी विचारप्रणाली:—

वेदान्तशास्त्रने ज्ञानके दिक्से ज्ञेयका विचार किया जाता है क्योंकि ज्ञानही ज्ञेयका सिद्धिप्रद है, ज्ञेयपदार्थ स्वतःसिद्ध ज्ञानके अधीन है, उसके साथ तादात्म्य-प्राप्त है। जडपदार्थको ज्ञान-व्यतिरिक्त-रूपसे विवेचन करनेसे उसको स्वतंत्र कहना पड़ेगा। अथवा ज्ञान स्वस्वरूप परित्यागपूर्वक सर्वथा ज्ञेयरूपसे परिणित है ऐसा मानना होगा। परंतु यह दोनों पक्ष असंगत है। अतएव ज्ञानके दिक्से ज्ञेयका विचार करना होगा।

(घ) ज्ञेयप्रपंच मिथ्या है क्योंकि वह सद्भिन्न चिद्भिन्न है:—

स्वतःसिद्ध स्वप्रकाश ज्ञानके दिक्से ज्ञेयका विचार करनेसे ज्ञेयको सत् कह नहीं सकते क्योंकि सत्स्वरूप स्वतःसिद्ध स्वप्रकाश है। इस सिद्धान्त-अनुसारसे ज्ञेय-प्रपंच सत् हो नहीं सकता। सर्वत्र अनुगत सद्बुद्धि-गोचर सद्व्यक्ति एव होनेसे विभक्त जडप्रपंचका सद्रूपत्व अयुक्त है। अतएव (प्रकारान्तरके अभावके कारण) वह असत् या मिथ्या होगा। वह असत् नहीं है। जो कहींपर सद्रूपसे प्रतीयमान नहीं होता वही असत् है। घटादि वा शुक्तिरूप्यादि सद्रूपसे प्रतीयमान होता इसलिये प्रतीयमानत्वका

अभाव नहीं है। सुतरां असत् नहीं कहा जाता। सद्रूप अधि-
 ष्ठानमे तादात्म्यसंबंधसे आरोपही, आरोपित वस्तुका सद्रूपसे
 प्रतीतियोग्य होनेका कारण है। जो सद्रूपवस्तुमे आरोपित नहीं,
 और इसलिये जो सत्त्वरूपसे प्रतीत होनेका अयोग्य वही असत्
 है, यथा शशशृंगादि। कुर्मरोम, बंध्यापुत्र, खपुष्प, इत्यादि अस-
 द्विषयक शब्दज्ञानानुपाति वस्तुशून्य विकल्पात्मक ज्ञान या ज्ञाना-
 भास होनेसेभी वह ज्ञेयरूपसे अपरोक्ष-गोचर नहीं होता है। विषय
 बिना शब्दादिद्वारा शक्यादिभ्रम होनेसे ऐसा ज्ञानविशेष उत्पन्न
 होता है। केवल शब्दप्रयोग और विकल्पज्ञान अलीक पदार्थका
 होता है। अलीक पदार्थद्वारा कोई व्यवहार संभव नहीं है।
 अलीक पदार्थमे कारणता, कार्यता, नित्यता, अनित्यत्वदि कोईभी
 व्यवहार नहीं होता। अतएव ज्ञेय प्रपंचको असत् नहीं कहा जा
 सकता। असत्के साथ असत्का किंवा सत्के साथ असत्का ऐसा
 ज्ञातृज्ञेय-संबंध नहीं होता। संबंध द्वयाश्रय होनेसे और असत्का
 आश्रयत्व अयुक्त होनेसे असत्का संबंध सिद्ध नहीं होता। संबंध
 द्विनिष्ठ होनेसे उक्त संबंधिद्वय सत् होगा ऐसा भी नहीं कहा
 जा सकता क्योंकि सत् एकमात्र है। अवशेष ज्ञेयप्रपंचको
 मिथ्या कहना होगा क्योंकि वह सद्भिन्न है। प्रपंचका अन्तर्गत
 प्रत्येक वस्तु सद्रूप न होनेसेभी सर्व प्रपंचानुगत एक ब्रह्मका सद्रू-
 पताके द्वाराही प्रपंचान्तर्गत प्रत्येक वस्तुकी सत्प्रतीति और सद्रू-
 पसे व्यवहार उपपन्न हो सकता। सुतरां प्रपंचका सद्रूपतामे बाधक
 है इसलिये प्रपंचको सद्रूप नहीं कहा जाता।

(७) जगत् मिथ्या है क्योंकि वह सत्ता और -
 भान के लिये सापेक्ष है—

सत् स्वप्रकाशस्वरूप होनेसे सापेक्ष नहीं है, पर ज्ञेयप्रपंच

सापेक्ष है। ज्ञेय पदार्थ यदि सत् (सत्य) होगा तो वह सापेक्ष न होता। अथच सापेक्ष न होनेसे उसका ज्ञेयत्व ही अप्रसिद्ध होता है। अतएव सापेक्ष (सत्ता और मानके लिये सापेक्ष) होनेसे ज्ञेयप्रपञ्च सत् नहीं है। सत् निरपेक्षस्वरूप होनेसे सापेक्ष प्रपञ्च मिथ्या होगा।

(च) जड प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि वह चेतनके साथ अयथार्थ तादात्म्य संबंधसे संबद्ध है:—

सर्व प्रपञ्चके धर्मरूपसे सत्स्वरूप प्रतिपन्न होता है। सत् विशेष्यरूपसे प्रतिभात होता है, उसमे घटादिका तादात्म्य होता है। सच्चित्तादात्म्य-अभावसे दृश्यत्व अनुपपन्न है। विचारद्वाष्टिसे इस तादात्म्यको यथार्थ कहा जा नहीं सकता। सत् स्वप्रकाश ज्ञान-स्वरूप होनेसे, उसके साथ जडपदार्थका वास्तव तादात्म्य संभव नहीं है। जिस स्थलमे वास्तव तादात्म्य होता है वहाँपर आधार परिणाम प्राप्त होता है। 'उपयन्नपयन् धर्मो विकरोति हि धर्मिणम्', प्रकृतस्थलमे साक्षिरूप सच्चित्स्वरूप अपरिणामी होनेसे उसके साथ ज्ञेयप्रपञ्चका वास्तव तादात्म्य संभव नहीं है। अवशेष स्वप्रकाश अपरिणामी चेतनके साथ जडप्रपञ्चका आध्यासिक (अयथार्थ) तादात्म्य मानना होगा। ऐसा तादात्म्य भ्रान्तिस्थलमे प्रसिद्ध है। अनिर्वचनीय भ्रान्तिदृश्य और उसके अधिष्ठानका आध्यासिक तादात्म्य होता है। आध्यासिक तादात्म्यस्थलमे अधिष्ठान और अध्यस्त यह संबंधि-द्वय उभयही स्वरूपतः मिथ्या, किंवा उभयही सत्य नहीं होता परंतु एक (अधिष्ठान) सत्त्व होता है, अपरमिथ्या होता है। प्रकृतस्थलमे जड और चेतनके पृथक् सत्त्व-विषयमे प्रमाण न रहनेसे उनमेसे

अन्यतर कल्पित होगा। अन्यतर कल्पना विना कल्पित-तादात्म्य या अव्यक्त-अधिष्ठान-भाव संभव नहीं है। चैनन्य यदि कल्पित हो, तो, जड़ होनेके कारण जगत्की अप्रमिद्धि हो जायगी। सर्वाधिष्ठानप्रकाशस्वरूप होनेसे साक्षितस्वरूप मिथ्या नहीं है। व्यावृत्त सर्व वस्तुमें सत्स्वरूपसे सदा अनुवर्तमान होनेसे अधिष्ठान की परमार्थमत्यता प्रतिपन्न होती है। अवशेष जड़ प्रपञ्चको मिथ्या कहना होगा।

(छ) जगत् मिथ्या है क्योंकि वह अनिर्वचनीय है:—

घट, सन् इसस्थलमें सत्ता और घट भासित होते हैं। सत्ता और घट एक पदार्थ नहीं है। घटोत्पादिके पहिले सत्स्वरूप रहता है। घटविनाशसे सत्ताका विनाश नहीं होता। अतएव घटकी व्यभिचारी होनेसे सत्ता घटका धर्म नहीं है। पटःसन् इत्यादिस्थलमें सत्तद्वारा पट अनुबिद्ध प्रतीत होता है। ऐसे स्थलमें घट विषय नहीं है। इसमें घटका सद्विलक्षणत्व अगम्य होता है। अनुभव-सिद्ध होनेसे घट असत्मी नहीं है। अतएव घटका सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्व प्रतिपन्न होता है। यही मिथ्यात्व है। घट-वृष्टांत अनुसार अपर स्थलमें विदित होना। व्यभिचारी पदार्थ मात्रही अनिर्वचनीय होता है। सत् या असत्का आगमापायित्व असंभव होनेसे उसका अनिर्वचनीयत्व आवश्यक है।

(ज) अनिर्वचनीयतासंबंधमें प्रत्यक्षप्रमाण प्रदर्शन:—

अनिर्वचनीयत्व-विषयने प्रमाण नहीं है ऐसा नहीं। यह रजत (शुक्तिरजत) 'सन्' ऐसा प्रत्यक्षही अनिर्वचनीयत्वमें प्रमाण है। इस स्थलमें रजतस्वरूपही सत् नहीं है। सत् शब्द रजतके

पर्यायरूपसे प्रसिद्ध नहीं है। प्रपञ्चमात्रमे अनुगत सद्बुद्धिका रजत-विषयत्व उपपन्न नहीं है। सत्ता उस रजतका धर्मभी नहीं है। चैतन्य अतिरिक्त सत्तारूप धर्म है इस विषयमे कोई प्रमाण नहीं है। सत्ता-जाति सर्वत्र असिद्ध कही गई है। वह सद्बुद्धि त्रैकालिक अस्तित्वको बोधन करती है ऐसीभी नहीं है। शुक्तिरजतादिका बाध प्रत्यक्षसिद्ध है। अवशेष कहना होगा कि अधिष्ठान-सत्के साथ तादात्म्यप्राप्त होकर 'रजतसत्' इत्यादि सर्व प्रत्यय होते हैं। अतः सदन्य पदार्थ प्रत्यक्षसिद्ध है। प्रत्यक्ष सिद्ध होनेसेही असत्समेभी अन्य है। अतएव पदार्थका सदसद्विलक्षणत्व प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध है।

इस स्थलमे यह प्रणिधानयोग्य है कि (१) सत्त्वं और असत्त्वं यादे परस्परविरहस्वरूप (सत्त्वका अभाव असत्त्व और असत्त्वका अभाव सत्त्व) किंवा (२) परस्परविरहव्यापकस्वरूप (परस्पर विरहका व्यापकता, सत्त्वाभावका व्यापक असत्त्व और असत्त्वाभावका व्यापक सत्त्व) हो तो सत् और असत् ऐसा विभागद्वय सिद्ध होगा, सदसद्विलक्षणरूप तृतीय विभाग नहीं सिद्ध होगा 'परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः'। तात्पर्य यह है कि, सत् और असत् व्यतिरिक्त कोईभी वस्तु संभावित नहीं है क्योंकि सत्त्व और असत्त्व धर्मद्वय परस्परविरहस्वरूप या परस्परविरहव्यापकस्वरूप है। परंतु अद्वैतवेदांतसिद्धांत ऐसा नहीं है, इस मतानुसार तृतीय विभाग सिद्ध होता है।

(१) इस मतमे " त्रिकालाबाध्यत्व " सत्त्व है, इसका अभाव असत्त्व नहीं है क्योंकि शुक्तिरज्यादिस्थलमे सत्त्वका अभाव रहने

सैमी असत्त्व नहीं है । असत्सूयाति पहिले खांडित किया । इसमतमे असत्त्व “ कचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वं ” । जो कोईस्थलमेभी सद्वरुपसे प्रतीयमान नहीं होता वही असत् है यथा शशशृंगआदि । अधिष्ठानसत्के साथ तादात्म्यरुपसे अप्रतीयमानत्वही असत्त्व है । व्यावहारिक प्रपंच और प्रातिमासिक पदार्थ सत् नहीं क्योंकि एकमात्र अधिष्ठानचैतन्यही सत् है । उक्त पदार्थ सद्वरुपसे प्रतीत होनेको अयोग्यभी नहीं सुतरां असत्भी नहीं है । अतएव सदसद्विलक्षणरुप तृतीय विभाग सिद्ध होता है ।

(२) सत्त्वाभावका व्यापक असत्त्व नहीं है । जिस जिस स्थलमे सत्त्वाभाव है उस स्थलमे असत्त्व है, यह यदि नियमितरुपसे सिद्ध हो तो व्यापक हो सकता । किन्तु सो सिद्ध नहीं होता । शुक्तिरजतमे सत्त्वका अभाव रहनेसेभी असत्त्व नहीं है क्योंकि वह सद्वरुपसे प्रतीतही होता है । तात्पर्य यह है कि, सत्त्वाभाववत् शुक्तिरजतमे यदि असत्त्व रहता तो सत्त्वाभावका व्यापकता असत्त्वधर्ममे लब्ध होता । किन्तु सो नहीं है । ऐसाही असत्त्वाभावका व्यापक सत्त्व नहीं । सिद्धांतीकी अभिमत असत्त्वके अभावविशिष्ट जो शुक्तिरजत, उयमे सिद्धांतीकी अभिमत सत्त्वधर्म नहीं है इसलिये असत्त्वाभावका व्यापक सत्त्वधर्म नहीं है । सुतरां असत्त्वाभाव सत्त्वका व्याप्य (अव्याभिचारी) न होकर व्याभिचारी होता है । इसलिये व्याप्ति न रहनेके कारण व्याप्तिका निरूपकतारूप व्यापकताभी नहीं है । अतएव सत्त्व और असत्त्व परस्परका अत्यन्ताभावके व्यापक न होनेसे “ परस्परविरोधे हि न प्रकारांतरस्थितिः ” यह रीति प्रयुक्त नहीं होती । इसलिये सत्

और अमन् इस भागद्वयव्यतिरिक्त आरोपित शुक्तिरजतादि तथा व्यावहारिक वियदादि वस्तु, प्रदर्शित सत् और असत्से विलक्षण (अनिर्वचनीय , है ।

(झ) जड और चेतनका परस्पर अध्यास निरूपण —

घटःसन् पट सन् इत्यादि प्रतीतिद्वारा घटादिका सत्यत्व कहा नहीं जा सकता क्योंकि ' सत् ' पदका अर्थ स्वप्रकाश है । घट सन् इत्यादि प्रत्यक्ष अधिष्ठानसत्ताविषयक होनेसे दृश्यसत्यत्वमे प्रमाण नहीं है । उस प्रतीतिद्वारा स्वप्रकाशमे घटादि आरोपित या कल्पित (आध्यासिक तादात्म्य प्राप्त) है यह अवगत होता है । अन्य स्वरूपक अन्यत्र भानका हेतु अन्यके साथ तादात्म्य-अध्यास होता है । उस अभ्यासका अधिष्ठान सच्चित्स्वरूप होता है । जिसद्वारा अनुविद्य होकर आरोपित पदार्थ प्रतिभात होता है वह अधिष्ठान होता है । घटःसन् स्थलमे सत्ता और भेद भासित होता है । अस्तित्व और भेद एक पदार्थ नहीं है । अतएव उभय व्यवहारके एकजातीय प्रत्यक्षविषयद्वारा एकका अधिष्ठानत्व और अपरका आरोपत्व अवगत होता है । सत्-अवच्छेदमे घटादिका और घटत्वादिका तादात्म्य तथा घटत्वादिका संसर्ग और घटादि- अवच्छेदमे सत्का तादात्म्य, सत्तादि धर्मका संसर्ग प्रतिभात होता है । अतएव इनका परस्पर अध्यास विद्यमान है यह जाना जाता है । जैसे आरोप्यके अधिष्ठान-सामान्यके साथ तादात्म्यानुभव होता है वैसेही उसकाभी आरोप्यके साथ तादात्म्या-

नुभव है । यह ही इतरेतर अध्यासमें प्रमाण है । एकतरफा अध्यास अंगीकार करनेसे अपरका स्फुरण नहीं हो सकता । अतएव परम्पराध्यास स्विकार्य है । अथच सम्बन्धपूर्व सिद्ध होनेसे इतरेतराश्रय दोष नहीं है । सुतरा सिद्ध हुआ कि, मच्चिन्मरूपमे नामरूपका संबंध और प्रपचमे सदादिमात्र परस्पर अध्यास जनित होता है । इतरेतराध्यासरूप सिद्धातका तात्पर्य यह है कि, अधिष्ठानके तादात्म्यसम्बन्धसे आरोप होता है, उभयही परस्पर अधीन ऐसा अर्थ नहीं है । ऐसा हो तो उभयकी परस्परार्थीन सिद्धि होनेसे उभय प्रसंग होगा । अधिष्ठानमे अध्यस्त भेदवत्ता रहनेसेभी, अध्यस्तमे अधिष्ठान भेदका अभाव होता है । अतएव अन्यतर निरूपित तादात्म्य ग्रहणपूर्वक भी सामानाधिकरण्य प्रतीति उपपन्न होती है । यद्यपि चेतन और जड़का परस्परमे परस्पर तादात्म्यध्यास समानही है तथापि चेतनका संक्षिप्तरूपसेहि अध्यास (आत्मतादात्म्य संबंध मात्र अध्यास) होता है, स्वरूपत नहीं, अन्यथा निरधिष्ठान भ्रमापत्ति होगी । अतएव चेतनका सत्यत्व होता है । जड़-पदार्थका स्वरूपत अध्यास होता है । अतएव उसका अनृतत्व होता है । सुतरा जड़ पदार्थ स्वरूपत कल्पित है, चेतन संक्षिप्त रूपसे कल्पित है, शुद्धरूपसे कल्पित नहीं है । (२)

(२) (क) आत्मनात्मनाभिदचित्तन यास्तनाभेदासिद्धौ सामानाधिकरण्यात् तदभेदधीरध्याससम्भावना गमयति ।

(चिन्मुक्तानामावृत्त ब्रह्मसूत्रमात्र भाष्यप्रकाशिका अनुवृत्त)

(ख) भिष्यात् अज्यासविषयत्व अज्यासश्च तच्छून्य तदवभासदसम्बन्धिनि तदप्रतीति ।

(प्रथमभिष्यात्वभूतम् अनुवृत्त)

(ज) जगत् मिथ्या है क्योंकि वह चतनरूप अधिष्ठानमे न्यूनसत्ताक प्रतिभास है:—

पूरोक्त लक्षणानुसारभी प्रपंचको मिथ्या कहना होगा । आन्ति-
दृश्यको जिस हेतुसे मिथ्या कहा जाता है वह निरूपण करते है ।
उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, वह जिस अधिष्ठानमे प्रतीत होता है
उस अधिष्ठानके सत्तासे सत्तावान होकर प्रतिभात होता है । प्रसि-
भात होनेके लिये उसकामें एक प्रकार अस्तित्व रहना आवश्यक
है । अतएव जिसकी स्वतंत्र सत्ता नहीं है किन्तु अधिष्ठानसत्तासे
सत्तावान होकर न्यून सत्तावानरूपसे प्रतिभात होता है वही
मिथ्या होता है । यह व्यावहारिक विश्वप्रपंच स्वप्रकाश-स्वरूप
नहीं है । अथच असत्भी नहीं है । एतन्मात्र स्वप्रकाशसत्स्वरूपके
सत्तासे इसकी सत्ता है और असत् न होनेमे इसकी सत्ता
उस अधिष्ठान सत्तासे विषम (न्यून) है क्योंकि केवल निरश
परिपूर्ण निर्धिकार सत्तामे प्रपंचभाव संभव नहीं है । अतएव
स्वतंत्र सत्तारहित व्यावहारिकप्रपंच साच्चित्स्वरूप अधिष्ठानसत्तासे
सत्तावान अथच उस अधिष्ठानमे न्यून सत्तावान-रूपसे प्रतिभात
है । यही मिथ्यात्वका लक्षण है । आन्तिदृश्य मिथ्या है, क्योंकि
वह व्यावहारिक अधिष्ठानसत्तासे सत्तावान होकर न्यून सत्ताक
(प्रातीतिक या प्रातिभासिक) होता है । आन्तिस्थलमे जैसे
आन्तिदृश्य तदव्यतिरिक्त इदंरूपद्वारा अनुगत होकर प्रतिभात होता
है वैसेही व्यावहारिक प्रपंचभी स्वव्यतिरिक्त साच्चित्स्वरूपद्वारा
अनुगत होकर प्रतिभात है, वहभी (व्यावहारिक प्रपंचभी) पार-
मार्थिक चेतनके सत्तासे सत्तावान, उसकेही मानसे भासित

अथच न्यून-सत्ताक (व्यावहारिक) है (३) अतएव स्पष्टकाश सच्चित्स्वरूप पारमार्थिक अधिष्ठानमे व्यावहारिक सत्तावान् जडपंचका प्रतिमास मिथ्या है। घटादि वस्तु व्यावहारिकरूपसे रहनेसेभी पारमार्थिक रूपसे नहीं है सुतरां मिथ्या है। जिस संबंधसे यदवच्छेदसे जिस स्थानमे जो जिसरूपसे रहता है उस संबंधसे उस अवच्छेदसे उस स्थानमे पारमार्थिकरूपसे उसका न रहनाही मिथ्यात्व है।

(ट) अनिर्वचनीयता प्रतिपादन :—

ऐसा प्रतिमासही अनिर्वचनीय होता है जो अधिष्ठानसे भिन्ना अभिन्न या भिन्नाभिन्नरूपसे निर्वचनीय नहीं है। यह सत् य असत् या सदसद्वरूपसे निर्वचनार्ह नहीं होता। जड पंच सत् या असत् रूपसे निर्वचनीय नहीं है, यह पहिलेही प्रदर्शित किया है। उभयरूपसेभी यह निर्वचनार्ह नहीं है। एकमे सत्त्वासत्त्वरूप विरुद्ध धर्म असंभव है। सत्त्वासत्त्व उभयरूप होनेकेलिये उसको

(१) यद्यपि वेदातमतमे चेतनस्वरूपही सचका सत्त्व है अतएव सत्त्व स्वरूपमे भेद नहीं है तथापि तत् तत् अविच्छिन्न चैतन्य तद् तद् सत्त्व होनेसे अवच्छेद स्वरूपका वैषम्यसे तत् तत् सत्त्वभी विलक्षण होता है नूनरा सत्त्ववैचित्र्य अनुपपन्न नहीं है।

“ प्रातीतिक व्यावहारिक पारमार्थिक सत्ताना पूर्वापूर्वापेक्षया उत्तरोत्तरस्याधिक्य पल्लवावित्रागच्छन्नं चैतन्यमात्रा मूलावित्रागच्छन्नं द्वितीया शुद्ध तत् तृतीया। अथवा अज्ञानविषयतामच्छेदकत्वं द्वितीया शुद्धचिदन्यत्वे सति तदभावात् आद्या । ”

(अद्वैतचद्रिका=अद्वैतसिद्धिव्याख्या-अमुदित)

वस्तुकास्वरूप या वस्तुका धर्म कहना होगा । परंतु उभय पक्षही संगत नहीं है । यदि सत्त्वासत्त्व वस्तुधर्म हो तो असत्त्वदशामेभी सत्त्वका अनुवृत्ति प्रसंग होगा, क्योंकि असत्त्वके समान सत्त्वकाभी वस्तुधर्मत्व माना गया है । आश्रय व्यतिरेकसे धर्म अवस्थित नहीं होता । अतएव असत्त्वकालमे भी पदार्थका सद्भाव हो जायगा । औरभी, धर्म होनेसे वह असत्त्व नहीं हो सकता । और सत्त्व और असत्त्व यदि वस्तुका स्वरूप होता तो सर्वदा एक वस्तुमे उक्तद्वयका (सत्त्वासत्त्वका) प्रसंग होता । परंतु यह अनुभव-विरुद्ध है । कोईभी पुरुष सत् और असत् इन दोनोंको एकत्र अनुभव नहीं करता । काल और देश-भेदसे ऐसा अनुभव होने-सेभी वस्तुद्वैरूप्य नहीं होता । देशान्तरमे और कालान्तरमे असत् होनेसे स्वदेशमे और स्वकालमे असत् होता है ऐसा नहीं । यह प्रत्यक्ष-विरुद्ध है । औरभी यदि सत्त्वासत्त्व वस्तुस्वरूप होगा तो सर्वदा सत्त्वासत्त्व प्रसंगके समान भग्न घटद्वाराभी मधुघाणादि प्रसंग होगा । अतएव एक धर्ममे युगपद् सत्त्वासत्त्वादि विरुद्ध धर्मका समावेश संभव नहीं है । अतएव अखिल जडप्रपंचमे सत्त्वासत्त्व उभयरूप अनुमित नहीं हो सकता । अतएव जडप्रपंचका सत् या असत् या सदसद्रूपसे निर्धारण किया नहीं जा सकता । स्वल्पतः दुर्निरूपका कोईभीरूप वास्तव संभव नहीं है । सत्त्व या असत्त्व या सत्त्वासत्त्वरूपसे विचार-असहत्त्वही मिथ्यात्व है ।

णत्व (मिथ्यात्व) ज्ञापित होता है । (४)

(ठ) व्यवहारकालीन सत्यत्वमिथ्यात्वविभागः —

उल्लिखित विचारद्वारा भ्रान्तिके समान व्यावहारिक प्रपञ्चकाभी मिथ्यात्व प्रतिपादित हुआ है । मिथ्यात्व अविशेष होनेसेभी अवान्तर वैलक्षण्यवशात् अर्थक्रियासामर्थ्यविशेष उपपन्न होता है । मिथ्या भ्रान्तिदृश्यसे व्यावहारिक पदार्थका वैषम्य स्थापित होनेसे सत्यत्वापात होगा ऐसा कहना उचित नहीं है । परमतेमे (सर्व-सत्यत्ववादीके मतमे) सर्व पदार्थोंका सत्व होनेसेभी जैसे सुरा-दिका अज्ञातसत्त्वरहित्य (घटपत्रादिके समान स्वकीय सुख

(४) (क) दुर्निरूपत्वात् परमार्थतत्त्वत्वप्रयोजक चित्त्वभावत्वविरहाच्च मायामयत्व ।

(विद्याश्री=ब्रह्मसूत्र शास्त्रभाष्यव्याख्या अमुद्रित)

(ख) तस्मात् तिस्रस्य मिथ्यात्व अनात्मत्वादि हेतुभिः भेदसंभ-
न्नादवयव प्रसिध्यति ।

(विद्यासागरकृत न्यायचन्द्रिका—अमुद्रित)

(a) The empirical inscrutableness of all natural things is a proof *a posteriori* of the ideality and merely phenomenal actuality of their empirical existence

(Schopenhauer's " The world as Will and Idea " Vol, II)

(b) If we are to speak of phenomenal truth it is essential to remember that what is phenomenally true is not really true, but really false.

(Mc. Taggart's "The Nature of Existence" Vol II)

दुःखादि पदार्थ अज्ञात अवस्थामे वर्तमान नहीं रहता) और अनन्य वेद्यत्व इत्यादि वैषम्य होता है तद्वत् मिथ्यात्व होनेसे भी अवान्तर भेद उपपन्न होता है । सर्वसत्यत्वमतमे जैसे स्वरूपविशेषके कारणही घटादिका चिरस्थायित्व और सुखदुःखादिका नियमपूर्वक आशुतर विनाशित्व होता है ऐसे मिथ्यात्ववादिके मतमे भी स्वरूप विशेषके कारणही किसीका चिरस्थायित्व और भ्रान्तिदृश्यका स्वप्रतिभासकालमेही विद्यमानत्व होता है । मिथ्यात्वं अविशेष होनेसे भी व्यावहारिकत्व और प्रातीतिकत्वरूपसे अवान्तर विशेष रहनेसे प्रपंचका सर्वसमत सत्यमिथ्यात्व विभाग संभव होता है । प्रातिभासिक अपेक्षा व्यावहारिक पदार्थकी विलक्षण सत्ता गृहीत होनेसे उसको आपेक्षिक बोधसे सत्य कहा जाता है । प्रातिभासिक पदार्थका अस्तित्व रहनेसेही व्यवहारकालमे भ्रमप्रभाविभागका उच्छेद नहीं होता ।

(ड) मिथ्यात्व अवगत होनेका उपायः—

अनुमानद्वारा व्यावहारिक प्रपंचका मिथ्यात्व सिद्ध करना हो तो प्रकृत अनुमानके पहिले दृष्टान्तसिद्धिके लिये कहींपर (प्रातिभासिक शुक्तिरूप्यादिमे) मिथ्यात्व साधन करना होगा । सर्व दृश्यके मिथ्यात्व निश्चयके पहिलेहि प्रातिभासिक पदार्थका मिथ्यात्व निश्चित होनेसे तद्दृष्टान्तानुसारसे व्यावहारिक प्रपंचका मिथ्यात्व अवगत होता है । यदि प्रातीतिक (मिथ्या) पदार्थका ज्ञान न होता तो व्यावहारिक (प्रसिद्ध सत्य) प्रपंचका मिथ्यात्व बोधगम्य नहीं होता । (५)

(५) (क) एवमादौ यद् यद् दृश्य तत्तत् मिथ्या इति व्याप्ति निश्चित्य विश्रुतं दृश्यमेव व्याप्ति स्मरति यत्तद् दृश्य तत्तत् मिथ्येति तदेव मिथ्यात्वव्याप्य

(त) पूर्वपक्ष खण्डन । जगत सत्य नहीं है :—

सिद्धान्ती-उक्तपक्ष विचारसह नहीं है यह क्रमशः कहा जाता है।

(१) स्वप्रकाश अद्वैतचैतन्यरूपत्वही ब्रह्मनिष्ठ सत्ता है । यही यदि जडरूप जगनिष्ठ सत्त्व हो तो शुक्तिमे आरोपित रजतस्थलमे रजतत्वकी विरोधिनी शुक्तिकी सत्तासे जैसे रजतका मिथ्यात्व उपपन्न होता है ऐसेही जडविरोधी स्वप्रकाश सत्तामे जगनिष्ठ स्वरूपतः मिथ्यात्व उपपन्न होगा । तात्पर्य यह है कि वस्तुगत्या स्वप्रकाश अद्वितीय अनाध्यत्व-उपलक्षित (अनाध्यत्व रूप धर्म जिसमे प्रविष्ट नहीं ऐसा) जो शुद्ध चिद्रूप है वही शुद्ध चिद्रूपही सद्रूप ब्रह्मनिष्ठ धर्मरूपसे कल्पित होकर सत्त्वरूपसे कथित होता है अर्थात् ब्रह्मकी सत्ता इसप्रकारसे अभिहित होती है । वह चिद्रूपही यदि जगत्का सत्त्व हो तो वह चिद्रूप, जडसे अत्यन्त भिन्न होनेसे उसमे जडधर्मता हो नहीं सकेगी क्योंकि अत्यन्त भिन्न पदार्थका धर्मधर्मभाव होता नहीं है । अतएव जडसे अत्यन्त भिन्न होनेके कारण, जडत्व-विरोधी होनेसेभी वह सत्त्व, (कल्पित भेदमूलक ब्रह्मनिष्ठसत्त्व) जडके साथ कल्पित तादात्म्यसे जडका धर्म होता है ऐसा स्वीकार करना होगा, जैसे शुक्तिके कल्पित तादात्म्ययुक्त रजतमे शुक्ति-निष्ठ धर्मकी प्रतीति होती है । सुतराम् यही प्रतिपक्ष हुआ कि ब्रह्मसे अत्यन्त भिन्न होनेसेभी वह स्वरूप (सत्त्वस्वरूप) जैसा कल्पित ब्रह्मभेदसे ब्रह्मका धर्म होता है ऐसा जडसे अत्यन्त भिन्न होनेसेभी वह स्वरूप जडके साथ कल्पित तादात्म्य प्राप्त होनेसे जडका धर्म होता है । तात्पर्य यह है कि धर्मधर्मभाव अत्यन्त भेदस्थलमे या अत्यन्त अमेदस्थलमे नहीं होता किन्तु धर्मधर्म

भावमे भेदाभेद उभय आवश्यक होते हैं। द्रष्टृमें सत्त्व
 अत्यन्त अमेद होनेसे उसमें कल्पित भेदनूयक धर्मधर्मभाव होता
 है। उक्त चिद्रूपरूप सत्त्व जडसे अत्यन्त भिन्न होनेसेभी कल्पित
 तादात्म्यसे जडधर्म होता है। अर्थात् ब्रह्ममें अत्यन्ताभेद रहने
 हुएभी कल्पित भेदमें ब्रह्मकार्थमें सत्त्व होता है। और जड
 प्रपञ्चसे अत्यन्त भिन्न होनेसेभी कल्पित जडतादात्म्यसे (जडाभेदसे)
 उक्त सत्त्व जडका धर्म होता है; उक्त सत्त्व किसिकामी (जडका
 या ब्रह्मका) वास्तविक धर्म नहीं है। परंतु जो पदार्थ ब्रह्ममें
 आरोपित होगा उसीमेंही ब्रह्मका धर्मरूप जो उक्त चिद्रूपरूपसत्त्व
 उसके संसर्गका आरोप होगा, जैसे शुक्तिमें आरोपित जो रजत
 उसमें शुक्तिनिष्ठ सत्त्व और इंदवारूप धर्मका आरोप होता है।
 फलतः रजतत्वविरोधी जो शुक्तिगत सत्त्वादि धर्म उस धर्मादिका
 संसर्ग-आरोपके अन्यथा अनुपपत्तिसे जैसे शुक्तिमें रजत आरोपित
 यह सिद्ध होता है ऐसे जड पदार्थमें जडत्वविरोधी ब्रह्मसत्ताके
 आरोपकी अन्यथा उपपत्ति न होनेसे जटपदार्थ ब्रह्ममें आरोपित
 है यह सिद्ध होता है। अतएव जगन्निष्ठ मिथ्यात्वही प्रतिपन्न
 होता है। तात्पर्य यह है कि कोईभी पदार्थकी सत्ता स्वीकार
 करनेके लिये वह पदार्थ ब्रह्ममें आरोपित है ऐसा मानना होगा।
 सत्ता द्रष्टृधर्म-स्वरूप होनेमें, उक्त पदार्थका ब्रह्ममें आरोप
 होनेसेही ब्रह्मनिष्ठ सत्तासे वह पदार्थ सत्तावान होता है। अनएव
 सत्ताप्रतीति-अनुसारमें सर्व पदार्थ ब्रह्ममें आरोपित यह अवगत
 होता है। अतएव सर्व पदार्थका मिथ्यात्व सिद्ध होता है।
 अतएव जड और चेतनकी सत्ता एक होनेसेभी जगत् सत्य नहीं

किन्तु मिथ्या है।

(थ) जो निर्गुण वही सगुण इस मतकी असमी-
चीनता प्रदर्शनः—

(२) एकही निरंशका कृतृत्व और कर्मत्व, गुणत्व और प्रधानत्व, सिद्धत्व और साध्यत्व, सापेक्षत्व और निरपेक्षत्व, विषमत्व और समत्व-इन सब द्वन्द्वरूपसे अवस्थान युक्तियुक्त नहीं है। समुद्रका दृष्टांत संगत नहीं है। समुद्र सावयव पदार्थ हैं। ब्रह्म निरवयव है। ब्रह्ममे एकत्वं अनेकत्वं अंशान्शिभाव प्रभृति समस्तही अनुप-
पन्न है। अतएव जो निर्गुण वही सगुण यह श्वन विचारसह नहीं है। एकका उभयात्मकत्व विरुद्ध है।

पूर्वपक्ष—एकही वस्तु अनेकाकार होती है। उस आकारमे कोईआकार अनुवृत्तिबुद्धिप्राप्त, कोई आकार व्यावृत्ति-बुद्धिप्राप्त है। उस स्थलमे जो अनुवृत्तिबुद्धिप्राप्त वही अनुवृत्त होनेसे सामान्य रूपसे कथित होता है और जो व्यावृत्तिबुद्धिप्राप्त है वह व्यावृत्त होनेसे विशेषरूपसे कथित होता है। अतएव वस्तुका द्वायात्म-
कत्व हो सकेगा।

सिद्धांत—इसस्थलमे प्रश्न है कि, क्या, जो सामान्य वही विशेष है, अथवा सामान्य अन्य है और विशेष अन्य है। प्रथम पक्षमे सामान्य और विशेषका परस्पर स्वभावत्व होनेसे सांकर्य होगा। अतएव यह सामान्य यह विशेष, ऐसे विभाग-अभावके कारण परमार्थतः एकही वस्तुका द्वैरूप्य उपपन्न नहीं होगा। द्वितीयपक्ष स्वीकार करनेसे नानात्व होनेका कारण वस्तुद्वय होगा, एक वस्तुका द्वैरूप्य नहीं होगा। किंवा एक वस्तुसे सामान्य

विशेषका अमेद अंगीक्रियमाण होनेसे उनके परस्परस्वभावका विवेक सिद्ध नहीं होगा क्योंकि एकसे अमेद होनेसे उस उभयकाभी एकवस्तु-स्वभावके समान अमेद प्रसंग होगा। यदि सामान्य और विशेषकी परस्पर स्वभावभिन्नता अंगीकृत हो, तो उनकी अमेदयुक्त एकवस्तु सिद्ध नहीं होगी। उस उभयके साथ अभिन्न होनेसे उस एकत्वरूपसे अभिमत पदार्थकाभी सामान्य-विशेषस्वरूपके समान द्वित्व प्रसंग होगा। अतएव एक, उभयात्मक यह परस्पर व्याहत है। एकरूपत्व होनेसे धर्मभेद भिन्न नहीं होगा। वस्तुका एकत्व स्वीकृत होनेसे अकल्पित धर्मभेद सिद्ध नहीं होगा क्योंकि एकवस्तुका भेद विरुद्ध है। अकल्पितभेद अर्थसे नानात्व ज्ञापित होता है। जो नाना है वह कैसे एक होगा? विधि और प्रतिपथ एकत्र अयुक्त होनेसे एक और नानात्व परस्पर विरुद्ध है। एकत्व और अनेकत्वका परस्पर परिहारान्धितिक्षण विरोध होनेसे एकका बहुआकार समभव नहीं है। अतएव एकका धर्मभेद कल्पित होगा। सुतरा, जिस हेतुसे कल्पित अनेकता समभव है उसी हेतुसे एकका वास्तव द्वैतप्य समभव नहीं है। औरभी 'धर्मधर्मिभाव सत्य है' ऐसे मतानुसारी योंकी अत्यन्त भिन्न पदार्थद्वयका गवाश्वदिके समान धर्मधर्मिभाव अनुपपन्न होनेसे उन उभयके अमेदको वास्तव कहना होगा और इस हेतुसे एककी अनुश्रुतिसे अपरकी व्यावृत्ति दुर्यट होगी।

पूर्वपक्ष—चिद्वक्षण आत्मा द्रव्यरूपसे सर्वात्म्यामे अभिन्न होनेसे अनुगमात्मक है, पर्यायरूपसे प्रतिअत्म्यामे भिन्न होनेसे व्यावृत्तात्मक है।

सिद्धान्त-अब प्रश्न है कि चैतन्यात्मक द्रव्य तदपर्यायके साथ कदाचित् अविकृत होकर संबंध-प्राप्त होता है अथवा पूर्वरूप त्यागपूर्वक संबंध-प्राप्त होता है ? । यदि अनन्तरपक्ष स्वीकृत हो तो अवस्थावान् पदार्थकाही अभाव होगा और नित्यत्व-हानि-प्रसंग होगा । यदि प्रथम पक्ष स्वीकृत हो तो पूर्वोत्तर अवस्थाका विशेष (अन्यथात्वं) नहीं होगा । अविकृत नित्य पदार्थकी क्रामिक या गुणपत् अर्थक्रिया नहीं हो सकती । जो पूर्वोत्तर अवस्थामें विशेष-पता प्राप्त नहीं होता वह परिणामी नहीं होता । यदि द्रव्य और पर्यायका अभेद अंगीकृत हो तो सर्वथाहि अभेद होगा तद्विपरीत भेद नहीं होगा । एकका एकदा परस्पर विरुद्ध विधि प्रतिषेध युक्तियुक्त नहीं है अन्यथा एकत्व हानि होगी । विरुद्ध धर्म-युक्तकाभी यदि एकत्व हो तो भेदव्यवहारका उच्छेद होगा । एक और अनेक ये परस्पर परिहारस्थित लक्षण है । एकका स्वभावद्वय युक्त नहीं है । ऐसा होनेसे एकत्व हानि प्रसंग होगा । अतएव प्रतिपन्न हुआ कि एक आत्मामें व्यावृत्ति और अनुगम संभव नहीं है । नित्य अथवा अवस्थावान् ऐसा नहीं हो सकता । प्रवस्था अवस्थावानसे अनन्य होनेसे अवस्थाके समान अवस्था-वानकेभी उत्पाति विनाश होंगे अथवा अवस्थावानके समान अवस्थाकाभी नित्यत्व होगा ; किंवा उपकारके अभावके कारण अवस्थासमूह तत्संबंधीय है ऐसा सिद्ध नहीं होगा । अवस्था होनेसे नित्य एक चेतन स्वीकार नहीं कर सकते । (६)

(६) इसी हेतुसे बौद्धत्वेक, जैन और मीमांसकोंके (जैमिनीके) समान अनुमते व्यावृत्तात्मक आत्मा किंवा व्यावृत्तपिरूपधर्मके समान

(३) अब शक्तियुक्त चेतन जगत्स्वरूपसे परिणत होता है इसपक्षकी परीक्षा की जाती है । प्रथमतः परिणाम-विषयमे कहते हैं ।

(४) ब्रह्मपरिणाम खण्डनः—

सचित्स्वरूप निरवयव है, उसका संपूर्ण या एकदेशस्य परिणाम अनुपपन्न है । अंशतः परिणाम संभव नहीं है क्योंकि वह निरवयव है । उपचय अपचय सावयवव्याप्त होता है । अवयवका अन्यथा विन्यासविना परिणाम दृष्ट नहीं है । सावयव वस्तुही परिणाम प्राप्त होती है, सावयवत्व निरवयवत्व परस्पर विरुद्ध है । एकही वस्तु एकसमयमे सावयव और निरवयव होगी यह संभव नहीं है । जो निरवयव वह कारणरूपसे तथा कार्यरूपसे रहेगा ऐसा हो नहीं सकता । एक निरवयवका द्विधास्वरूप हो नहीं सकता । जो द्विधामूर्त है वह सावयव होगा । अतएव चेतनका अंशतः परिणाम हो नहीं सकता । उसका संपूर्ण परिणामभी संभव नहीं है । ऐसा होनेसे जगद्ब्यतिरेकसे चेतनका असत्त्व होता है, क्योंकि पूर्वरूपके संपूर्ण त्याग-पूर्वक रूपान्तरकी उत्पत्ति होनेसे इस उत्पन्न पदार्थका प्राक्त्वनिरूपत्व रह नहीं सकता । अथच जगतके प्रकाशरूपसे चेतनस्वरूप प्रातेमात होता है । सर्वावधि साक्षिरूप होनेसे चेतन निर्विकार (परिणामरहित) है । परिणाम नियमपूर्वक परिणामीके आश्रित होता है । अविकारि

अनुगत आत्मारूप द्रव्य नहीं मानते । अद्वैतप्रदान्तिव्येक अनुभवे अन्यथा अनुपपत्तिसे साक्षी स्वीकार करके उसमे परिणाम न मानकर परिणाम और तदाश्रयका अनिर्वचनीयत्व जगीकार करते हैं ।

चैतन्य परिणामिरूपसे विकारका आशय हो नहीं सकता। चेतनके कार्याकारसे परिणाम अथच अपरिणत स्वप्रकाश साक्षिरूपसे अवस्थान, ये उभय परस्पर विरुद्ध हैं। एक समयमें एक वस्तुका परिणाम अथच अपरिणाम ऐसा नहीं हो सकता। स्वरूपसे अप्रच्युत-स्वभावका सर्व प्रकार तद्विपरीत कार्याकार परिणाम संभव नहीं है। निरंश कारणकी अनेकरूपता विरुद्ध है।

नित्यस्वरूप चेतनका परिणाम हां नहीं सकता। अंशतः या संपूर्ण परिणामप्राप्त पदार्थ अनित्य होगा। भागशः परिणाम होनेसे सावधय होनेके कारण कार्य होगा। अतएव अनित्य होगा। संपूर्ण परिणाम होनेसे सर्वात्मरूपसे प्राक्तनरूपका त्याग होनेके कारण, साक्षात् अनित्यत्व होगा। अतएव चेतनस्वरूप जगत्स्वरूपसे परिणाम प्राप्त नहीं है।

यदि कार्य चित्परिणाम होता तो उसकी चिद्रूपता होती। चैतन्य-परिणामका जडत्व उपपन्न नहीं है। जडपदार्थ चेतनाभिन्न या चेतनका धर्म नहीं। प्रकाशस्वभावका प्रकाश्यधर्म स्नाभाविक नहीं है। दृश्य द्रष्टृस्वरूपका स्वरूपभूत नहीं है। अथच, परिणाम परिणागिका स्वरूपभूत होता है। अतएव चेतन परिणामी नहीं है।

एकमात्र चेतनकाही अवस्थाभेदसे कारणत्व और कार्यत्व अंगीकृत हो नहीं सकता, क्योंकि चेतन अविकारि है। विकारका अर्थ परिणाम या परिस्थान्द या परस्पर संबंधकृत अतिशयता-योग है। अमूर्त निरवयव सन्मात्रस्वरूपका सर्व प्रकार विकार अनुपपन्न है। यादृशस्वरूप कारणावस्थामें रहता है तादृश-

स्वरूपही यदि कार्यावस्थामे रहेगा तो कार्य और कारणावस्थाको विशेषता न होगी। विशेषता स्वीकार करनेमे उस आगन्तुक विशेषरूपसे उस चेतनका परिणामित्व प्राप्त होगा। अतएव विकार-अभावरूप अधिकारित्व अव्याहत नहीं रहेगा। कार्यसमूह परिवर्तित हो अथवा उपादान-कारण निर्विकार रहे ऐसा हो नहीं सकता। कार्यगत परिवर्तनके साथ उपादान कारणकारी परिवर्तन होगा; क्योंकि कार्य और उपादान कारणका तादात्म्य होता है, कार्य उसका स्वरूपभूत होता है। चेतनरूप कारणका निर्विकारत्व अव्याहत होनेके लिये यदि उक्त तादात्म्यको मिथ्या माना जावे तो जडरूप अन्यथाभाव मिथ्या होगा। एककाही, परिणामविना, अन्यथाभाव होनेसे वह अन्यथाभाव मिथ्या है। (७)

(ध) शक्तियुक्तता निर्वचनार्ह नहीं है:—

अब शक्तियुक्तता संबंधमे विचार किया जाता है। यह जो चेतनका शक्ति-वैशिष्ट्य है, वह, क्या, समवायद्वारा होता है?

(7) (a) If it is said that generation is only the manifestation of a substratum which does not change, the contradictions are not diminished, but increased, since this theory expresses only the more clearly the idea of the one unchanging substratum as having concentrated in it all multiplicity and all contradiction, as the source from which the plurality and the opposed qualities of the outward manifestation shall be evolved.

(Herbart)

अथवा संयोगद्वारा किंवा तादात्म्यद्वारा अथवा मायिक है ? समवायद्वारा हो नहीं सकता, क्योंकि शक्तिको चेतनसे सर्वथा भिन्न माना नहीं जाता । समवायस्थलमे संबंधिद्वय सर्वथा भिन्न होता है और वह समवायभी संबंधिसे अत्यन्त भिन्न होता है । चेतनकेसाथ शक्तिका संयोग संबंधभी हो नहीं सकता । सांश-द्वयकाहि संयोग होता है, निरंशद्वयका किंवा एक सांश और अपर निरंश इन दोनोंका संयोग नहीं होता । औरभी, संयोग समवायाधीन होता है । समवायका खण्डन आगे करेंगे । तृतीय पक्षमे विचार्य है कि वह तादात्म्य क्या भेदसहिष्णु है अथवा अभेदरूप है ? समवाय निरासद्वारा आद्यकल्प निरसन होता है । भेदाभेद उभयरूपता पहिले खण्डित हुई है, औरभी करेंगे । द्वितीय कल्पमे चेतनातिरिक्त शक्ति सिद्ध नहीं होगी । चतुर्थपक्ष सिद्धाति-सम्मत पक्षमे अंतर्भाव होगा ।

(b) In its proper sense, causality is not a category which is applicable to the relation of the infinite to the finite; and if we attempt so to apply it, what it expresses is not the reality of the finite, but either the limitation or the non-reality of the infinite.

Causality is a category only of the finite. The relation of cause and effect is one which implies the succession or (though not with strict accuracy) the co-existence of its members. In the latter case it presupposes the existence of things external to, and affecting and being affected by each other.

(न) अचित्य शब्दका अर्थविचारः—

अचित्य शब्दमे साधारणतः सत्यरूपसे चित्य ऐसा अर्थ गृहीत होता है परंतु यह संगत नहीं है। ऐसा होनेसे उक्त शब्द-प्रयोग व्यर्थ होता। चित्ताकी अगम्य ऐसा अर्थ होनेसे, उस शक्तिका अस्तित्व या नास्तित्व विषयमे कुछ नहीं कह सकते। जो कदाचित्मी कोई आकाशमे बुद्धिमे आरोहित नहीं है उसका प्रतिपादन नहीं कर सकते। अचित्य पदार्थ रहनेसे हम उसे नहीं जान सकते और हम जहातक जान सकते हैं बहातक उसका अस्तित्व नहीं रह सकता। और यदि अचित्य अर्थ सत् या असत् या सदसद्रूपसे अनिर्वचनीय हो तो वह मिथ्या होगा। उस मिथ्या पदार्थका संबंधमूलक चेतनका सगुणभावभी मिथ्या होगा। ऐसे मिथ्या पदार्थको चेतनके शक्ति रूपमे अमिहित नहीं कर सकते। तोर्मा, शक्तिमबंधमे विचार करते हैं।

In the former, it is a relation in which the first member is conceived of as passing into the second, the cause, or the sum of conditions which constitute it, loses its existence in the effect or in the sum of the new conditions to which it has given rise. The cause, in other words, is only cause in and through the consummated result which we call effect, and the very reality or realisation of the former implies, in a sense, its own extinction. In the impact of two balls the motion of the first becomes the cause of the motion of the second only

(५) शक्ति स्वप्नः—

(१) चेतनके समसत्ताक कोईभी पदार्थ नहीं है, अतएव कोई दार्थ चिच्छाक्ति नहीं हैः—

शक्ति, शक्तिमानके समसत्ताक होती है । प्रकृतस्थले चेतनके समसत्ताक कोई पदार्थ नहीं है । चेतनकी सत्ता और ज्ञेय (जड) पदार्थकी सत्ता सम नहीं हैं । चेतन स्वप्रकाश होनेसे किसिकेभी अधीन नहीं है, अर्थात् अपरके सत्तासे सत्तावान नहीं है, किंवा अपरके मानसे मासित नहीं है अथवा अपरके आश्रित नहीं है । किंतु जडपदार्थ ताद्विपरीत है । अतएव जड, चेतनके समसत्ताक नहीं है । चेतन, अवस्थाका प्रकाशक, स्वरूपतः अवस्थारहित निर्विकार है ; जडपदार्थ, अवस्थाभेदसे विकारग्रस्त है । अतएव ज्ञान और ज्ञेय समसत्ताक नहीं है । जडको चेतनके समसत्ताक कहनेके लिये यह प्रदर्शन करना होगा कि, उसकी सत्ता चेतन-सत्तासे भिन्न अथवा तत्सदृश है, अथवा यह चेतन-सत्तारूप किंवा उसके अंतर्गत है । परंतु ये सब पञ्चही असंगत हैं । अतएव जड, चेतनके समसत्ताक नहीं है । चेतनसे जडकी सत्ता अभिन्न

when it has ceased to exist in the former; the force which has existed as heat becomes the cause of motion only when it has exhausted itself of its existence in the one form and become converted into the other. But, obviously, in neither of these senses can we embrace the relation of the infinite and the finite under the form of causality. The infinite cannot be conceived of as external to, and acting on, the finite, as one finite body is out-

नहीं है। अथच चेतनके साथ जडका तादात्म्य होनेसे उसको चेतनसे भिन्नरूपसेभी निर्देश नहीं कर सकते। अवशेष मानना होगा कि, सापेक्ष जडपदार्थ स्वतः सिद्ध चेतनसत्तासे सत्तावान, उस प्रकाशसे प्रकाशित अथच न्यून सत्तावान है। न्यूनसत्ताक होनेसे वह चेतनरूप अधिष्ठानका स्वरूपभूत नहीं होगा। अद्यस्त पदार्थके अपेक्षा अधिष्ठान विषमसत्ताक होता है। अतएव (सम-सत्ताक) न होनेसे कोईभी पदार्थ चेतनके स्वरूप नहीं है।

side of, and acts on, another, in such a relation it would cease to be infinite. Nor, again, can you speak of the infinite as a cause which, in producing the finite, passes wholly into it and becomes lost in it, for, in that case, the existence of the finite would be conditioned by the non-existence or extinction of the infinite.

(Card's "Spinoza")

(c) So far as a thing is timeless it cannot change, for with change time comes necessarily. But how can a thing which does not change produce an effect in time? That the effect was produced in time implies that it had a beginning. And if the effect begins, while no beginning can be assigned to the cause, we are left to choose between two alternatives. Either there is something in the effect—namely, the quality of coming about as a change—which is altogether uncaused. Or the timeless reality is only a partial cause, and is determined to act by something which is not timeless. In

(२) स्वप्रकाश चेतन निर्धर्मक है:—

यदि स्वप्रकाश ज्ञान-स्वरूप सधर्मक हो तो उसका धर्म जड़ (अस्वप्रकाश) या अजड़ (स्वप्रकाश) होगा । विचार करनेसे ये दोनों पक्षभी असंगत प्रतिपन्न होते हैं । स्वप्रकाशके अंतर्गत यदि जड़ रहे तो उसको स्वप्रकाश नहीं कहा जायगा । जो स्वप्रकाश वह अन्यके अधीन नहीं है । जो जड़ है वह अन्यके अधीन है, स्वतःसिद्ध नहीं । जिसका प्रकाश अपरके अधीन है उसको जड़ कहते हैं । जो अन्यके अधीन है, कैसे वह स्वतःसिद्धके अंतर्भूत होकर उसका धर्म होगा ? जड़ कभीभी सर्वावधि साक्षिभूत विकाररहित स्वप्रकाशका धर्म नहीं हो सकता । जो जड़ वह चेतनके विषयरूपसे प्रतिमात्र है । विषय कभीभी विषयीका स्वरूपभूत हो नहीं सकता अन्यथा उसका विषयत्वही लुप्त होगा । अतएव सिद्ध हुआ कि जड़ स्वप्रकाश-ज्ञानका धर्म नहीं है । स्वप्रकाशज्ञानस्वरूपका धर्म स्वप्रकाशरूपभी नहीं है । जो स्वप्रकाश है वह निरपेक्ष है । यह वह सापेक्ष हो तो उसके स्वप्रकाशत्वका लोप होगा । अथवा जो धर्म वह सापेक्ष होता है । धर्मधर्मी परस्पर सापेक्ष होते हैं । दो स्वप्रकाशोंका परस्पर सापेक्षभाव नहीं हो सकता । सापेक्षताविना धर्मधर्मीभावभी नहीं होगा । अतएव जो स्वप्रकाश है वह स्वरूपतः धर्मी या धर्म नहीं है, वह निर्धर्मक है । यदि साचित्स्वरूप निर्धर्मक न होता

either case, the timeless reality fails to explain the succession in time.

(Mc. Taggart's ' Hegelian Dialectic')

तो नित्य न होता । धर्माधर्मीका तादात्म्य होनेसे धर्मके उत्पत्ति और नाशसे धर्मीके उत्पत्तिनाशरूप विकार होंगेहि । यदि सच्चित्स्वरूप सधर्मके होता तो निरूपणार्हधर्मका संबंधवानर्मा होता, अथच धर्मसंबंध उपपन्न नहीं है । अतएव वह निर्धर्मक है (८) । निर्धर्मक अर्थसे याम्स्तव धर्मका निषेध ज्ञापित होता, आरोपित धर्मका निषेध नहीं है । व्यावहारिक धर्म रहते हुएभी अपने सम-सत्ताक धर्मका विरह होनेसे निर्धर्मकत्व उपपन्न होता है । अतएव चेतनके समसत्ताक कुछ न रहनेसे, अथच शक्तिमानकी स्वरूपभूत शक्ति उसकी समसत्ताक होती है ऐसा नियम होनेसे चेतनके शक्तिरूपसे कुछ निर्वचनीय नहीं है ।

(३) गुण और गुणी, कार्य और उपादानकारण सर्वथा भिन्न नहीं हैं:—

अब धर्मधर्मिभाव (गुणगुणिभाव) और कार्यकारण विचारद्वारा उक्त सिद्धांत प्रतिष्ठित करते हैं । सर्वथा भिन्न ऐसे दो पदार्थका गुणगुणिभाव कार्यकारणभाव नहीं होता । द्रव्यके साथ एकता-

(८) भिन्नत्वे अभिन्नत्वे सम्बन्धत्वे असम्बन्धत्वे चानिप्रसंगानरस्थाम्या-धर्मधर्मिभावानुपरन्ते: ।...नच धर्माभावात्तस्य धर्मभावाभावाभ्या व्यापारत्वेन कुतर्कतास्येति वाच्य । धर्माभावात्तस्य स्वरूपतयैव मत्वांगीकारेण व्यापाताभावान् । अभेदेऽपि भेदकथनया धर्मधर्मिभावव्यवहारस्य त्वयागीष्टत्वात् ।

प्राप्त होकरही गुणकी प्रतीति होनेसे गुणगुणीकी सर्वथा पृथक्त्व प्रतीतिसिद्ध नहीं है ।

पूर्वपक्षी—(नैयायिक-वैशेषिक-प्रभाकर) गुणगुणी सर्वथा भिन्न होनेसेभी समवाय संबंधद्वारा उनकी अपृथक्सिद्धि होती है । समवाय उस संबंधिद्वयसे पृथक् पदार्थ है ।

सिद्धान्ती—संबंधीयोंके पृथक्त्व सिद्ध होनेके पश्चात् उनका संबंध प्रतीत होनेसे समवायकी कल्पना कर सकते थे । परंतु गुणगुणिसंलभे पृथक् प्रतीतिका अभाव होनेसे, समवाय कल्पना व्यर्थ है । समवाय संबंध संबंधिसे स्वयं भिन्न है, अतएव वह संबंधियोंकी अभेदबुद्धि बाधान करनेमें सक्षम नहीं है । यदि विशेषण, विशेष्यसे एकान्त भिन्न होता तो विशेष्यमें स्वानु-रूपा सदाबुद्धि कैसी जन्मायगी ?

औरभी, मृदूघट, शुक्लघट, ऐसा सामानाधिकरण्य प्रत्यय होता है । ऐसा प्रत्यय गुणगुणी कार्यकारण का भेदवाचक है ।

पूर्वपक्ष—शुक्लघट इत्यादि स्थलमें सामानाधिकरण्य प्रतीति अमरूप है ।

सिद्धान्त—ऐसा कहना उचित नहीं है । रूपादि गुणके साधक रूपसे अभिमत जो शुक्लघट इत्यादि प्रत्यक्ष है वह गुणी-तादात्म्य (अभेद) रूपसे गुणादि-विषयक होता है । इस प्रत्यक्षको यदि अमरूप मानोगे तो गुणकीभी सिद्धि न होगी, क्योंकि गुणमात्र-गोचर प्रत्यक्ष नहीं होता किंतु धर्मीके साथ गुणका प्रत्यक्ष होता है । अतएव प्रत्यक्षद्वारा गुणभेद कैसे सिद्ध होगा ! उक्त

रूप मानोगे तो इस प्रत्यक्षद्वारा गुणोंके अभिन्नत्वपक्षे, भिन्न रूपसे नहीं) गुणकी सिद्धि होगी। अतएव तादृश उपनीत्य प्रत्यक्षका विरोध होनेसे कोईभी प्रमाणद्वारा भेदकी सिद्धि नहीं होगी। भेदव्यापक जो पृथक् ज्ञप्ति और पृथक् स्थिति उसका अभाव गुणगुण्यादिमें और कार्यकारणादमें होनेसे उसका व्याप्य जो भेद वहभी दुर्लभ होगा। अतएव गुणगुण्यादिका समवाय नहीं मानना। उल्लिखित विचारद्वारा सिद्ध हुआ कि उपादान कारणसं कार्य तथा गुणान्तर गुण सर्वथा भिन्न नहीं है।

(४) कार्यकारण, गुणगुणी, सर्वथा अभिन्न नहीं है

यदि अत्यन्त अभेद होगा तो घटघट प्रतीति जमे नहीं होती ऐमे उक्त प्रतीतिभी (मृदुघटप्रतीतिभी) नहीं होती। अतिससे अल्पनिरिक्त है वह उसका कारण या कार्य नहीं होता क्योंकि कार्य और कारणका भिन्न लक्षण होता है। उपादान पूर्वसिद्ध होता है और उपादेय अभिन्न होता है। एकत्र युगपत् सिद्धत्वासिद्धत्व विरुद्ध है। अतिशयता न रहनेमें कार्य कारणभाव नहीं हो सकता, अन्यथा यह कार्य और यह कारण ऐसी अमर्काण्य प्रयत्न्या कैसे होगी? कार्यकारणका सर्वथा अभेद होनेसे आपनहीं अपना कारण होगा। कार्यकारणका ऐक्य हा तो उत्पत्तिके पूर्व कारण रहनेसे, तदभिन्न कार्यकी भी सत्ता आवश्यक होनेसे, सदाही कार्य उत्पन्न होगा। कारणके समान कार्यका सत्त्व होनेसे कारकव्यापार निरर्थक होगा। अतएव सिद्ध हुआ कि कार्य कारण भिन्न नहीं है। अभेद होनेमें रूपान्तर नहीं होगा 'रूपान्तरत्वं यावत्'

और रूपान्तर होनेसे अभेद नहीं होगा ' अभेदव्याघातः '। धर्म-धर्मिभावभी अत्यन्त अभेदस्थलमे नहीं होता। अभेद, संबंधरूप नहीं है।

(५) कार्यकारणका भेदाभेदवाद खण्डन— समान-सत्ताक भेद और अभेद युगपत् एकत्र असंभव है। घटादि यदि मृदादि-अभिन्न हो, तो मृत्तिकासे घटकी उत्पत्ति नहीं होगी।

पूर्वपक्षी— भेदभी है अतएव उससे उत्पत्ति होगी।

सिद्धान्ती—जायमान पदार्थ मृत्तिकासे भिन्न होनेसे उत्पत्तिके पहिले नहीं है ऐसा कहना होगा। और घटादि जायमानही है, क्योंकि उत्पत्तिके पहिले घटशब्द और घटबुद्धि नहीं होती। जो पहिले असत् वह सत्से भिन्न होगा अतएव उसमे सत्का अभेद नहीं होगा। इस प्रकार मृत्तिका उत्पन्न होती है और विनष्ट होती है ऐसी प्रतीति घटोत्पत्तिकालमे मृत्तिकामे न होनेसे, उत्पत्ति-विनाशवान घटादिकी मृदभिन्नता नहीं होती। अतएव जो उत्पन्न-विनष्ट होता है वह उसके उपादानसे अत्यन्त भिन्नही होता है। अनएव भिन्नाभिन्नपक्ष समीचीन नहा है।

अब घटपदका अर्थ प्रदर्शन पूर्वक पुन भेदाभेदपक्ष विशेषरूपसे खण्डित करते हैं। जो पृथुवुध (गोलकार) उदराकार विशिष्ट वस्तु वह घट शब्दका अर्थ है, केवल मृत्तिका घटशब्दका अर्थ नहीं है। केवल मृत्तिकामे घटबुद्धि नहीं होती किवा घट शब्द प्रयुक्त नहीं होता। यदि घट मृत्तिकासे अभिन्न होगा, तो उत्पत्तिके पहिले भी मृत्तिका जैसे अनुभव की विषय होती है ऐसा कम्पुग्रविचार घट अनुभूत होना चाहिये; मृत्तिका जैसे अपनेमे

कारण नहीं है वैसे घटमेभी कारण नहीं होती ।

पूर्वपक्षी—भेद रहनेसे घटकी पूर्वानुपलब्धि होती है तथा मृत्तिका घटकी कारण है इस प्रकार व्यवस्था होती है ।

सिद्धान्ती—इसस्थलमे प्रष्टव्य है, उस भेदके रहनेमे क्या होना है? जैसा घटस्थितिकालमे, भेद, अभेद-सत्ता-विरोधि नहीं है वैसे घटोत्पत्तिके पहिले भी, भेद, प्रतियोगिसत्ताका (अभेदकी सत्ताका) विरोधी नहीं होगा । अतएव भेद माननेसेभी उक्त दोष होगा अर्थात् घटोत्पत्तिके पहिले घटबुद्धि और कार्यकारणभाव अनुपपत्तिरूप दोष होगा । भेद, विद्यमान जो प्रतियोगी (अभेद), उसके अनुपलम्भमे प्रयोजक नहीं होता (अर्थात् भेद रहनेसे अभेद प्रतीत नहीं होगा ऐसा कह नहीं जा सकता) अथवा घटके कार्यत्वमेभी (घट कार्य होनेके लिये भी) भेद प्रयोजक नहीं है । ऐसा होनेसे (प्रयोजक होनेसे) घटस्थितिकालमेभी भेद रहनेसे अभेदानुपलब्धि प्रसङ्ग होगा और घटकी पुनरुत्पत्ति प्रसङ्ग होगा । तात्पर्य यह है कि, भेदही अभेदकी अनुपलब्धि और घटके कार्यत्वमे प्रयोजक है और वह (भेद) स्थितिकालमे (घटोत्पत्तिके अनन्तर) है परंतु स्थितिकालमे घट और मृत्तिकाके अभेदकी अनुपलब्धि नहीं है तथा घटकी कार्यताभी स्थितिकालमे (कार्यके अनन्तरक्षणमे) नहीं है । अतएव भेद, अभेदके अनुपलब्धिमे और घटके कार्यतामे प्रयोजक नहीं होगा । स्पष्टीकरण—मृत्तिकागत रूपादि मृत्तिकाके और मृत्तिकानिष्ठ कार्यताके प्रयोजक नहीं है । इसका हेतु क्या है? मृत्तिकांमे जो मृत्तिकाका अभेद उसके आविरुद्ध बहुरूपादि (मृत्तिकागतरूपादि) होते हैं, यही वह हेतु है । इस प्रकार

मृद्घट-भेदभी मृद्गत अभेदके अविरुद्ध होनेसे उससे (उक्तमेदकृत) घटके अनुपलंभादि सिद्ध नहीं होंगे क्योंकि घटास्थितिदशामे भेद रहनेसेभी घट-अनुपलंभादिका अभाव होता है अर्थात् यदि भेद घटके अनुपलंभ और उत्पत्त्यादिमें प्रयोजक हो तो घटोत्पत्तिके अनन्तरभी घट अनुपलब्ध होगा और घटोत्पत्ति अनन्तर भी उस घटकी उत्पत्ति होती। परंतु यह दृष्ट नहीं है। अतएव भेद उक्तद्वयका प्रयोजक नहीं है।

पूर्वपक्षी—पहिले घट सत् नहीं है। अतएव अनुपलंभ और कार्य-कारण-भाव उत्पन्न होगा। अर्थात् घटोत्पत्तिके पहिले उसका अभेद रहते हुएभी, घटका असत्त्व होनेसे उसका अनुपलंभ होता है।

सिद्धान्ती—ऐसा कहना उचित नहीं है। घटामिन्न मृत्तिका सत् होनेसे घटका असत्त्व अनुपपन्न होगा। अर्थात् मृदमिन्नता होनेसे, और मृत्तिकाकी घटामिन्नता रहनेसे घटकाभी असत्त्व अयुक्त है।

पूर्वपक्षी—घटाकारसे भेदही है। अर्थात् घटका घटाकारसे मृदभेद नहीं है जिससे उक्त दोष होगा।

सिद्धान्ती—ऐसा कहनेसे यह प्रश्न है कि किसके साथ मृत्तिका का अभेद है? अभिप्राय यह है कि भेदाभेदार्थ अयुक्त होगी अर्थात् मृत्तिकाका अभेद न रहनेसे भेदाभेदवाद सिद्ध नहीं होगा। पूर्वपक्षी—घटकाही अभेद है, अर्थात् घटका मृत्तिकारूपसे मृत्तिका-अभेदभी है।

सिद्धान्ती—यह तो मृत्तिकाही है। और वह मृत्तिकाभी

पहिले भी वर्तमान है । अर्थात् यदि घट मृत्तिकाभेदका धर्मी होगा तो मृत्समयमे घटसत्ताकी आवश्यकता होनेसे अनुपलम्भादिकी अनुपपत्ति तदवस्थ होगी ।

पूर्वपक्षी—भेदांश घट पहिले नहीं है इस हेतुमे उक्त दोष नहीं होता; तात्पर्य यह है कि कार्यकारणसे अतिरिक्त भेद या अभेद नहीं है, किंतु कारणही अभेद है । और कार्य उत्पत्तिके पहिले असत् है । अतएव अनुपलम्भादिकी अनुपपत्ति नहीं है

सिद्धान्ती—ऐसा कहनेसे कार्यकारणके अत्यन्त भेदवादिमतसे भेदाभेदमतमे विशेष कुछ नहीं होगा ।

(६) गुणगुणीका कार्यकारणका तादात्म्य होता है और
तादात्म्यका लक्षणः—

आशंका—गुणगुणीका कैसे संबंध है ?

उत्तर—तादात्म्यरूप है ?

आशंका—वह कैसा है ?

उत्तर—गुणीका तादात्म्य गुणमे विद्यमान है । गुणमे गुणिभिन्नत्व है अथच गुणीसे अभिन्न गुणका सत्व होता है । इस प्रकारसेही गुणमे गुणीका तादात्म्य होता है । अर्थात् सत्ताका अवच्छेदक जो भेद, यही तादात्म्य पदवाच्य है । अर्थात् जो—भेद सत्ताका अवच्छेद (पृथक्त्व) संपादन नहीं करता उस भेदको तादात्म्य कहा जाता है, गुणीका यह भेद गुणमे रहता है । जैसे घटादि पदार्थ दंडादिसे भिन्न वैसेही मृत्तिकादिसे भी भिन्नही है, अन्यथा एक दोष होगा । परंतु मृत्तिका और घटका भेद विद्यमान होने-मभी परम्पर सत्ताका अवच्छेदक नहीं होता । अर्थात् भेद रहनेसेभी

उक्त भेद मृत्तिकाको सत्ता और घटकी सत्ता इन उभय सत्ताको पृथक् नहीं करता । तात्पर्य यह है कि मृत्तिकासे घट भिन्न होनेसेभी वह घटगत भेद मृत्तिका-सत्ताका भेदक नहीं होता । अतएव उक्त भेद सत् नहीं है । जो-भेद, सत्ताका भेद करता है, वह भेद सत् होता है । जैसे दंड और घटका भेद सत्ताका अवच्छेदक होता है अतएव उक्तभेद सत् है । 'मृद्घट' ऐसी प्रतीति होनेसे, तथा मृत्तिकात्व विना घटसत्ताका अदर्शन होनेसे, मृत्तिकाभेद दंडघट-भेदसे विलक्षण होता है ।

पूर्वपक्ष—जैसे दंडघट-भेद दंड और घट इन उभयमे विद्यमान रहता है ऐसा अन्यत्रभी (मृद्घटमेभी) रहेगा । अथच दंडघट-भेद सत् है । सुतरां मृद् और घट इन उभयोंके सत्ताका अवच्छेद होगा।

प्रिदान्त—मृद्घटमे आगमनकारी दंडघट-भेद अन्यत्र सत् होनेसेभी, तथा अन्य सत्ताका अवच्छेदक होनेसेभी, मृत्तिका और घट इस अवच्छेदमे सत्ताका अवच्छेद नहीं करता अर्थात् मृत्तिका और घटकी दो सत्ता नहीं करता । पूर्वपक्षीके मतमे समवायका वाय्यादिमे वृत्तित्व होनेसेभी अपरस्थलमे (घटपटादिमे) जैसा उस समवायका रूपनिरूपितत्व होता है वैसा वायुमे रूपनिरूपितत्व नहीं होता (वायुमे रूप नहीं है); प्रकृत स्थलमेभी ऐसा जानना होगा ।

अर्थात् अपर स्थलमे भेदका सत्तावच्छेदकत्व होनेसेभी 'मृद्घट' इसस्थलमे सत्तावच्छेदकत्व नहीं होता । परंतु वेदान्तमतमे भेदमे औपाधिक भेदभी है अर्थात् 'मृद्घट' यह भेद और 'दंड घट' यह भेद पृथक् पृथक् होनेसे मृद्घटभेद असत् होता है अर्थात् उक्त भेद सत्तावच्छेदक नहीं होगा । अतएव कोई दोष नहीं है अर्थात्

भेदमे औपाधिक भेद होनेसे अर्थात् मृदघट निरूपितत्वरूप उपाधिसे पृथक् तथा दंड-घट-निरूपितत्वरूप उपाधिसे पृथक् होनेसे दोष नहीं है । दंटादि अभावसेमी घटसत्ताका 'सन् घटः' ऐसा अनुभव होनेसे, तथा 'दंडघट' ऐसा अनुभवन होनेसे घटसत्ताका अन्यत्व सिद्ध होता है । मृत्तिकाघटस्थलमे ऐसी प्रतीति न होनेसे अन्यत्व सिद्ध नहीं है । इसीकोही अद्वैतसिद्धान्तमे उपादान उपादेयका कल्पित भेद कहा जाता है।

(७) पराभिमत भेदाभेदवादका और अद्वैतवेदांत संमत भेदाभेदवादका पृथक्त्व प्रदर्शनः—

अद्वैतमतमे कार्यकारणका भेदाभेद मानातो जाना है, परंतु कारण व्यतिरेकसे कार्यसत्ता अर्गीकारपूर्वक उनको (कार्य-कारणका) अभेद उक्तमतमे नहीं मानते किंतु कल्पित भेद स्वीकृत करते हैं । भेदाभेदस्थलमे, पारमार्थिक भेद रहनेसे 'भूतलं घटो न' ऐसे प्रतीतिके समान 'मृदघटो न' ऐसी प्रतीति हो जाती । घट और भूतल इन उभयमे समसत्ताक भेद है, इस हेतुसे घट और भूतलका अभेदानुभवका विरोध होता है । अन्यत्र समसत्ताक भेद अभेदानुभवका विरोधी होनेसे कार्यकारण स्थल-मेभी ऐसा विरोध होगा । (९) समसत्ताक भावाभावका

(९) (क) एवमिह भेदाभेदयोरभ्युपगमेचालौकिकस्थापने सामा-
नाधिष्ठरण्यप्रत्ययस्यच कल्पित भेदेनापि साय देवदत्त इत्यादाविव
यम्भवान् ।

(चित्मन्नाचार्यवृत्त नैष्कर्म्यसिद्धि भावप्रकाशिका अनुदित)
(ख) भेदाभेदवादिन प्रमाणभ्रान्तिव्यवस्थापि न सिध्यति सद्र

अविरोध होनेसे विरोधवार्ता उच्छेद प्राप्त होगी । अतएव कार्यकारणके भेद और अभेदको भिन्नसत्ताक मानना होगा । सामानाधिकरण्य अनुसरद्वारा और पूर्वोक्त युक्तिद्वारा भेद-काही न्यूनसत्ताकत्व (कल्पितत्व) सिद्ध होता है । भिन्नसत्ताक होनेसेही भेद और अभेद विरुद्ध नहीं है । अतएव कार्य और उपादानकारणका औपाधिक भेद होता है, सत्ताभेद नहीं होता । पुत्ररां यदभिन्न कार्य उत्पन्न होता है वही कारण उपादान होता है । अभेदका अर्थ यह है कि पृथक्सत्ताशून्यत्व । यदिभेद सत्तावच्छेदक होगा तो भिन्नका अभिन्नसत्ताकत्व विरुद्ध होगा । उपादान और उपादेयका भेद सत्तावच्छेदक नहीं होता । यदि उनका भेद सत्तावच्छेदक होगा तो मृदूघट ऐसा प्रत्यय नहीं होगा । अतएव उपादानद्वारा अवाच्छिन्न जा अधिष्ठान-सत्ता, वही उपादेयद्वाराभी अवाच्छिन्न होती है । अतएव उपादान और उपादेयका भेद होनेसेभी उन दोनोंका एकसत्ताकत्व होता है । इस प्रकारसे भेदका सत्ताशून्यत्व होनेसे कार्य और उपादानकारणका अनिर्वचनीय भेद होता है । कार्यका अनिर्वचनीयत्व होनेसे, कारणसत्ता व्यतिरेकसे स्वतः सत्ताभाव होनेसेभी अनिर्वचनीय भेद जनित कार्य-कारणभाव उपपन्न होता है । अतएव कार्य और उसके भेदका सद्विलक्षणत्व (अनिर्वचनीयत्व) होने-सेही कारणतादात्म्य सम्भव होता है ।

व्यादि रूपस्य (१)मर्गादिना विद्यमानस्यैकस्य प्रथमप्रत्ययेन प्रकाशत्वाच्चरम प्रत्ययेन च तदभासप्रकाशनाच्च ।

(न्यायतन्त्रनिर्वाण = ब्रह्मसूत्रप्रकाशिका)

(८) शक्ति खण्डन स्थलमें उल्लिखित सिद्धान्तका प्रयोग ।

मायायाद् सिद्धान्तः—उल्लिखित सिद्धान्त प्रकृत विचार्य विषयमें कैसे प्रयुज्य है यह अब प्रदर्शित करते हैं । सर्वत्र सचित्स्वरूपका अन्वय होनेसे, मृदनुगत घटके समान विश्वके उपादान-रूपसे सचित्स्वरूप सिद्ध होता है । सर्व पदार्थ चेतनमें स्थित होकर प्रतिभात होता है । चेतनस्थितिका अर्थ चेतनकी सत्तास्फूर्ति-प्राप्ति है । सद्रूप अधिष्ठानका सद्भेद—अभावरूप तादात्म्यही 'सन्घट' ऐसे सामानाधिकरण्य अनुभवका विषय होता है (१०) कार्यप्रपञ्चमें सचित्स्वरूपका तादात्म्य अनुभूत होनेसे सचित्स्वरूप उसका उपादान है ।

उपादान-उपादेय-भावके विचार द्वारा निरूपित हुवा कि, उपादानसे कार्य भिन्न या अभिन्न या भिन्नाभिन्न नहीं होता किन्तु उपादानसत्ताका भेदक न होकर कार्यपदार्थ उससे भेदयुक्त होता है । “भिन्नत्वे सति अभिन्नसत्ताकत्वं” । एतादृश स्थलमेंही तादात्म्य संभव होता है । कारण-सत्ताका भेदक न होनेसे यह भेद अनिर्वचनीय होता है । अतएव यदि कार्य और उसका भेद सत्य हो, तो वह भेद सत्तावच्छेदक होनेसे कार्यकी सत्ता कारण-सत्तासे भिन्न होगी । सुतराम् कारणाभिन्न-सत्तास्वरूप तादात्म्य अयुक्त होगा । अतएव उस समयका (कार्य और तद्भेदका)

(१०) घटस्य वस्तुतोऽधिष्ठानसत्तया सम्बन्धाभावेऽपि सत्प्राप्तियोगिक वास्तवात् सत्तानवच्छेदकभेदवत्वरूपतादात्म्यसम्बन्धादधिष्ठानसत्तावच्छेदकत्वेन सद्गुणविशेषरता

(अद्वैतदापिकाविवरण)

अनिर्वचनीयत्व आवश्यक है। इससे यह सिद्धान्त प्राप्त हुआ कि सच्चिन्मात्रही यदि कार्यप्रपञ्चका उपादान होता है तो उसका कार्य और कार्यका भेद भी सत् होता है। परन्तु कार्यकारणका कारणाभिन-सत्ताकत्वरूप जो अनुभवसिद्ध तादात्म्य उसके लिये कार्य में और उसके भेदमें अनिर्वचनीयत्व आवश्यक है। अनिर्वचनीयता की उपपत्ति देनेके लिये अनिर्वचनीय कुछभी कार्य-प्रपञ्चका उपादान मानना होगा। अनिर्वचनीय उपादान माननेसेही कार्य और तद्भे-दमें अनिर्वचनीयत्व हो सकेगा। यह 'कुछ' ही अद्वैत वेदान्त शास्त्रमें माया नामसे प्रसिद्ध है। यह माया सर्व कार्यानुगत आव्ययरूप है। वह अनुभवसिद्ध अज्ञानसे पृथक् पदार्थ नहीं है यह अन्यत्र विस्तारसे प्रतिपादित किया जायगा (११) इसस्थलमें शक्तिके खण्डन रूपसे यह प्रतिपन्न हुआ कि चेतन शक्तियुक्त होकर जगद्रूपसे परिणत नहीं है। वह अनिर्वचनीय-कारण कार्यदृष्टिसे शक्तिरूप अभिहित होनेसेभी किंवा वह चेतनाधित अस्वतन्त्र इस अर्थसे उसको शक्ति कहनेसेभी चेतनके दिक्से विचार करनेसे उसको विच्छाक्ति कह नहीं सकते, क्योंकि वह चेतनके स्वरूपभूत या समसत्ताक नहीं है, वह अनिर्वचनीय जड है। उसका कार्यवर्गभी जड है। जडप्रपञ्च चेतनके आत्मभूत या अंशभूत या परिणाम-

(११) उक्त अनिर्वचनीय पदार्थके स्वरूप निर्धारणके लिये अनुभवसिद्ध सर्वावस्थाके निश्च्लेषण द्वारा ऐसा एक अनुगत जडपदार्थ निर्दिष्ट होना आवश्यक है जो किसीकाभी कार्य नहीं है अथवा विचित्र कार्य उत्पादनमें समर्थ तथा जिसके द्वारा चेतनरूप अधिष्ठानमें विकार संपादित नहीं होता, जिसद्वारा चेतनरूप अधिष्ठानका अखण्डत्व अव्याहत रहते हुए भी बहापर खण्डप्रतिभास संभव होता है। इस अनुसंधान का प्रकार 'अद्वैत सिद्धान्त' निर्दिष्ट है।

रूप विशेषणभूत नहीं है । अजडका स्वरूप या गुण या धर्म या विकाररूप न होनेसे जडपदार्थ तत्त्वतः चेतनके अन्तर्भूत नहीं है ।

फ-कार्य प्रपञ्चका द्विविध मूलउपादानः—

कार्य प्रपञ्चका द्विविध उपादान होता है—जड और चेतन । जड-अज्ञान जडप्रपञ्चका परिणामी उपादान होता है और चेतन उसका सत्ताप्रद उपादान होता है । जो वस्तु जिसकेद्वारा अनुबिद्ध होकर उत्पन्न होती है, वह वस्तु तदुपादानक होती है । कार्यवर्ग, चेतनसत्ता-अनुबिद्ध और जडानुबिद्ध उत्पन्न होता है। अतएव उभयका उपादानत्व स्वीकार्य है । अज्ञान और चेतन इन उभयकामी उपादान-व-लक्षण (यदभिन्नकार्यनुत्पद्यते तत्कारणमुपादानम्, अभेदश्च पृथक् सत्ताशून्यत्वं) रहनेसे उपादानत्व आवश्यक है (१२) अधिष्ठान चेतनसत्ता, कारणरूप-अज्ञानद्वारा, अवच्छिन्न होकर कार्यद्वाराभी अवच्छेद प्राप्त होती है । इस प्रकारसे अज्ञान और तत्कार्यका तादात्म्य (एक सत्ताकत्व) सिद्ध होता है । जड-अज्ञानके आश्रयरूपसे चेतनका उपादानत्व होता है । उपादानत्वका अर्थ परमाणुके समान आरम्भकत्व किंवा प्रकृतिके समान परिणामित्व नहीं है किंतु विवर्तत्व है अर्थात् स्व-वस्त्व अपरित्यागसे अनिवर्चनीय रूपान्तर प्राप्ति है । अतएव चेतन आविर्कृत उपादान कारण या

(१२) (क) ब्रह्मणोऽकार्यत्वस्य प्रपञ्च अभ्युपगम्यमान जडत्वस्य आश्रयित्वापत्तेः । सत्यानृतात्मज प्रपञ्चस्य सत्यानृतापादानकत्वं नियमात् ।

(तत्त्वपदार्थविवेक-अनुवृत्त)

(१३) कार्यस्य जडत्वात् कारण जडाशो अनुमेयः ।

(आरप्यनृत्तिसम्यग्वासे=गृहदाग्न्यक भाष्यमार्तिक श्रुत्या अनुवृत्त)

विवर्तकारण “स्वाभिन्न न्यूनसत्तार्थो विवर्तः ।”

अविकृत होकर, चेतन परिणामिरूपसे उपादान नहीं है । यदि निरवयवका परिणाम हो तो संपूर्णकाही होगा । सर्वथा परिणाम होनेसे चेतनस्वरूपका अभाव प्रसंग होगा । सुतरां जगतकी अप्र-
सिद्धि होगी । निरवयवमे एक देशका अभाव होनेसे एकैदेशिक
परिणाम संभव नहीं है । ‘आन्विचकस्तु देशो विवर्ततयैव संभवति ।’
परिणाम कइनेसे प्रश्न उत्पन्न होता है कि स्वस्वरूप स्थित होकरही
चेतनका जगदाकारसे परिणाम होता है अथवा उसके बिनाशसे?
आद्यपक्षमे नामान्तरसे विवर्तवादही आश्रित है । लोकमे रज्ज्वादि
स्वरूपमे रहकर सर्पादि रूपान्तर आपत्तिका विवर्तत्व दृष्ट होता
है । दध्वादि आकारसे परिणामी दुग्धादिमे क्षीरस्वरूप अदृष्ट है ।
द्वितीय पक्षमे जगदुपादान चेतनका असत्त्व होनेसे जगत्की
स्थिति अनुपपन्न है । अतएव चेतन परिणामिरूपसे उपादान नहीं है ।
सावयव पदार्थके अवयवका उपचय-अपचयद्वारा संस्थानान्तर
उत्पन्न हो सकता है । कार्य-कारण-सघातका जो अध्यक्ष साक्षी-
चेतन वह निरवयव होनेसे उसके स्वभावकी विच्युति संभव
नहीं है । अतएव उसके परिणामकी संभावना नहीं की जा सकती ।
चेतनको परिणामिरूप-अन्यथाभाव संभव न होनेसे अथच
चेतनसत्तासे जड़की सत्ता और मान होनेसे चेतनके दिक्से
जड़का विचार करे तो उसको चेतनका अन्यथाभाव कहना
होगा । वह अन्यथाभाव तात्त्विक नहीं हो सकता, वह अता-
त्विक होगा । अज्ञानविना अतात्विक अन्यथाभावरूप विवर्त
संभव नहीं है । परिणामवान अज्ञानविना चेतनका विभ्रमाधिष्ठा-

नत्व सिद्ध नहीं होता । चेतनरूप अधिष्ठान निरवयव है । जगत् सावयव दृष्ट होता है । निरवयवत्वका आविरोधी सावयवत्व होता है । यह सावयवत्व अज्ञानकृत होगा । अज्ञान-कल्पित होनेसेही सावयवत्व निरवयवत्वका व्याघात नहीं करता । अज्ञान अनिर्वचनीय होनेसे उसका संबंधभी अनिर्वाच्य है । अतएव वस्तुका निरवयवत्व निरोध प्राप्त नहीं होता । अनिर्वचनीय होनेसेही वह 'सावयव' या 'निरवयव' उसका कृत्स्न या आंशिक परिणाम इत्यादि विकल्प दोषसे अज्ञान दूषित नहीं होता । (१३)

परिणामिकाही सर्वत्र विकारित्व होता है, अधिष्ठानका नहीं । अतएव अधिष्ठानरूपसे सच्चित्स्वरूप उपादान है, परिणामिरूपसे अज्ञान उपादान है । अज्ञानका परिणाम होकरभी जगत् सत्य है ऐसा कहना उचित नहीं है । परिणामी उपादान कारणके समस्त-त्वाक सत्यत्व परिणामका होता है । चेतनके समस्तत्वाकत्वका अभाव होनेसे चेतन जड़का परिणामिकारण नहीं है । स्वसमानसत्ताक विकारका हेतु न होनेसे चेतनका निर्विकारत्व उपपन्न होता है । (१४)

(१३) तदेवं भेदाभेदादिपक्षेषु कार्यकारणभावस्य दुर्निरूपत्वात्, स्वरूपतां विचारणोच्चरत्वात्, अनाश्रयित्वात्तद्विलसितः सकलोप्यस्य प्रपञ्चः ।

(तत्त्वप्रदीपिका=चिन्मुग्धी)

(१४) परिणामोऽपि वस्तुनः सर्वात्मना एकदेशेनवा; आद्ये अनवशेषेण पूर्वरूपे निवृत्ते न तस्य परिणामः; द्वितीये स एकदेशस्तस्माद्विभक्तं न वस्तुनः परिणामः, न ह्यन्यस्मिन् परिणममाने अन्य. परिणमते, अमेदे सर्वात्मना परिणामापातः; भिन्नाभिन्न एकदेशो वस्तुत इति चेन्, न, भेदास्याभेद निरोधित्वात्, अविरोधे एकदेशस्यैकदाशीमात्रत्व स्यात्, भेदास्याभेदे सत्यपि अविरोधात् तस्यैव सर्वात्मना परिणामापत्तेः,.....तस्मान्मायामयी उपपन्नता, निश्चयश्चनानु तात्त्विकीति सिद्धम् ॥ (शास्त्रदर्पण)

(घ) सिद्धान्तरीति प्रदर्शन ।

उल्लिखित विचारद्वारा सिद्ध हुआ कि, अद्वैतसिद्धान्त प्रतिपादन उद्देशसे प्रथमे जैसी रीति अवलम्बन की वह सर्वथा समीचीन है । ज्ञान और ज्ञेय इस द्विविध पदार्थमे ज्ञान स्वप्रकाश सत्स्वरूप है और ज्ञेयपदार्थ सत्स्वरूप ज्ञानके साथ तादात्म्यप्राप्त उसका अधीन (सत्तास्पर्शितिकेलिये ज्ञानस्वरूपका सापेक्ष) है ऐसा प्रतिपादन करनेके पश्चात् ज्ञेयप्रपञ्चका मिथ्यात्व (अनिर्वचनीयत्व) प्रदर्शित किया । ज्ञेयका मिथ्यात्व प्रतिपन्न होनेसे वह जिसके सत्तासे सत्तावान है तथा जिसके मानसे मासित है उस स्वप्रकाश अधिष्ठानका सत्यत्व और अधिष्ठान व्यतिरिक्त सत्य पदार्थका परिशेष न रहनेसे, उसका त्रिविधपरिच्छेद—राहित्यरूप अद्वैतत्व सिद्धान्तित हुआ, (१५)

जड़ और चेतन इस उभयमे यदि शक्ति-शक्तिमद्भाव, गुणगुणि-आदि-भाव या अध्यस्त-अधिष्ठान-भाव न हो तो वे परस्परभिन्न निरपेक्ष पदार्थ होनेसे द्वैतवाद सिद्ध होगा । अद्वैतवाद सिद्ध होनेके लिये एकमे अपरका अन्तर्भाव प्रदर्शित होना आवश्यक है । इनमेसे चेतन यदि जड़का अन्तर्भूत उसका परिणामभूत हो और वह जड़ यदि एक हो तो जडाद्वैतवाद सिद्ध होगा । चेतनाद्वैतवाद प्रतिपादित होनेको लिये चेतनमे (स्वप्रकाश ज्ञानस्वरूपमे) जड़का अन्तर्भाव प्रदर्शन करना होगा । यह अन्तर्भाव त्रिविधरूपसे हो सकताः—जड़पदार्थ चेतनका शक्ति-रूप या शक्तिव्यतिरेकसे गुणादिकी समान चेतनका आश्रितरूप

(१५) तारिष्वकदेतविधुर नद्वल्ल अद्वैतं । (वेदान्तकौमुदी-अग्रद्वित)

या रज्जुमे सर्पादिके समान चेतनमे अव्यस्तरूप । इनमेसे प्रथम और द्वितीय प्रकारानुसार विशिष्टाद्वैतवाद (वास्तव विशेषण-सहित) सिद्ध होगा, तृतीयरीतिसे केवलाद्वैतवाद (अवाम्तव विशेषणयुक्त) प्रतिष्ठित होगा । इस प्रबन्धमे तृतीयरीति यथाकथांचिन प्रदर्शित करनेका प्रयाम किया है । चेतनका अनात्मसम्भेदावमाम अग्न्याति नहीं किम्वा अन्ययास्याति भी नहीं अथवा आत्मस्या-तिभी नहीं है ; अतएव चै-न्यकाही स्वाविद्याविवर्तमान मिथ्या-वस्तुसम्भेदावमासलक्षण अनिर्वचनीयम्याति अस्वीकृत होनेसे चेतन और अचेतनका अत्यन्तविविक्तावमासही होगा न कि संभेदावमाम



उपसंहार

मूलतत्त्वानुसंधानमें प्रवृत्त होकर भारतीय दार्शनिक लोक विविध विचित्र सिद्धांतमें उपनीत हुए हैं। इस प्रकार सिद्धांतभेद होनेका हेतु क्या है ? यदि तत्त्व कुछ रहे तो उसका अस्तित्व बुद्धिके सापेक्ष नहीं होगा यह निर्विवाद है, तथापि "यदि कुछ रहे" इस अनिश्चिति-अवस्थामें विवेकीका (विचारवान मन-नशील व्यक्तिका) मन सन्तोषमाप्त नहीं हो सकता। उनका मन तत्त्वस्वरूपका निश्चय करनेमें प्रयास करता है। यह निश्चय बुद्धिवृत्तिक अधीन है और बुद्धि स्वभावतः परिणामशील है, एकरस नित्य नहीं है। अतएव संस्कारभेद और शिक्षाभेदसे बुद्धि-भिन्नता होनेसे तन्मूलक विचारभेद अवश्यंभावी है। यद्यपि तर्कका प्रसार साधारण कार्यकारणभावका नियमके अवलंबनपर होता है और इसी हेतुसे परस्परमें विचार सभ्य होता है तथापि उस नियमका प्रयोग भिन्न भिन्न होनेसे सिद्धांतका भेद हो जाता है। तत्त्वका निर्णय बुद्धिके अधीन होनेसे और यथार्थ निश्चयके लिये मानवको बुद्धि व्यतिरिक्त अपर कोई साधन न रहनेसे तथा जहांपर बुद्धिवृत्ति शान्त है वहांपर निर्धारणका सामर्थ्य न रहनेसे और उस अवस्थासे व्युत्पन्न होकर स्व स्व संस्कारभेदसे शिक्षाभेदसे उक्त अवस्थाकी उपपत्ति विभिन्नरूपसे काल्पित होनेसे बुद्धि-भिन्नताके कारण (या दृष्टिभेदसे या लक्ष्यभेदसे) सिद्धांतभेद होना स्वाभाविक है।

अब तत्त्वविषयक भारतीय विभिन्न सिद्धांत वर्णित होते हैं। (१) जगत् नित्य है, 'न कदाचित् अनीदृशं

जगत्' (सृष्टिमलय विर्धान) यह कोई कोई मीमांसक मानते हैं। (२) कारण विनाही कार्य होता है, यह स्वभाववादी चार्वाकका मत है। (३) शून्यही पूर्व पूर्व अलीक वासनावशसे विचित्र प्रपंचाकारसे प्रार्थित होता है यह शून्यवादी बौद्धोंका अभिमत है। शून्यवादिमतमें अभावही कारण है, स्वभाववादमें अभाव या भाव कारण नहीं है। (४) वसन्तादि कालमेंही नियम-पूर्वक कार्यविशेष दृष्ट होनेसे कालही कारण है यह ज्योतिर्विदोंका मत है। (५) क्षणिक विज्ञानमें जगत् कल्पित है यह विज्ञान-मात्र-तत्त्ववादी बौद्धोंका (योगाचार सम्प्रदायका) अभिप्राय है। (६) परमाणुवादः—इस वादमें तिन भेद हैंः—(क) पौद्गलिक कार्य (जैनसम्मत) (ख) संघातवाद (सौत्रान्तिक बौद्धाभिमत-परमाणुपुञ्जसे भिन्न अवयवी नहीं है) (ग) परमाणु-आरंभवाद (न्यायवैशेषिकसम्मत-अवयवअवयवीके भिन्नतावाद)। सूक्ष्म तन्त्वादिके स्थूल पटादिकी उत्पत्ति दृष्ट होनेसे सूक्ष्म स्थूलका कारण है। इसप्रकार तन्त्वादिकाभी तदवयव सूक्ष्म कारण है। इसप्रकारसे जिसमें अन्य सूक्ष्म संभव नहीं है वह निरवयव परमाणुही जगतका मूलकारण है।

(७) परिणामवाद—इसवादमें तिन भेद हैं।—(१) प्रकृतिपरिणाम। (२) शब्दपरिणाम। (३) चेतनपरिणाम। (१) त्रिगुणात्मक (प्रकाशशील सत्त्व, क्रियाशील रज, स्थिति-शील तम) जगतरूप कार्यके सदृश त्रिगुणात्मक प्रकृतिही कारण है यह सांख्यादिको अभिमत है। (२) पूर्वपरादिविभागरहित अनुत्पन्न अविनाशी शब्दमय ब्रह्मका परिणाम यह जगत यह वैयाकरणलोगोंका मत है। (३) तृतीयमतमें अवान्तर भेद है

यथा:—विशिष्टाद्वैतवाद (रामानुजाय और शैव), शक्तिविशिष्टाद्वैतवाद (शाक्त संप्रदाय), द्वैताद्वैतवाद (भास्कर और निम्बार्क) अचिंत्य भेदाभेदवाद (गौडीय वैष्णव), शुद्धाद्वैतवाद (वल्लभाय)।

घिवर्त्तवाद (केचलाद्वैतवाद)—एकही अद्वितीय असं-
सृष्टि सकलोपाधिपरिशुद्ध ब्रह्म अनादि अविद्यावशसे सद्वितीयके
समान अवभासमान होता है; वह परमार्थतः निघर्मक है; सधर्मक
प्रतिभास-जीवत्व जगत्त्व ईश्वरत्व-मिथ्या है (प्रथम कोडपत्र द्रष्टव्य)
यह अद्वैतवैदान्तिक सिद्धान्त है ।

यह सिद्धान्त, वैदान्तिक दार्शनिक पद्धतिसे इस प्रबन्धमे यत्-
किंचित् प्रदर्शित किया गया । विचारद्वारा निष्पन्न हुआ कि
चिन्मात्रस्वरूप साक्षीके साथ तादात्म्यप्राप्त होकर अशेष साक्ष्यकी
मूर्तीति होती है । ऐसा सिद्ध होनेसे प्रकृति परमाणु आदि जड-
कारणवाद निरस्त हुआ । “न च स्वभावतः विशिष्ट देशकालानिमित्तो-
पादानादिति । स्वभावो नामान्यान्यनेन तेनापेक्षैवानुपपन्ना कुतो
नियमसंभवः ” । ज्ञानका नित्यत्व सिद्ध होनेसे क्षणिक विज्ञान-
वाद और शून्यवाद खण्डित हुआ । अभाव और शब्दका अनुगम
जगतमे गृहीत न होनेसे वे जगतके मूल उपादान नहीं हैं ।
अधिष्ठान सद्रूप अदितीय आत्मचैतन्यही सद्बुद्धिगोचर होता है,
वही वास्तव स्वरूप है, तद्रूपतिरेकसे दृश्यका स्वतः सत्ताभाव
होनेसे वही सर्वाभेद है, सुतरां वैष्णवादि मन्मत भेदाभेदवादभी
तिरस्कृत हुआ । इस सबानुस्यूत एक सच्चित्स्वरूप ज्ञेयके-दिकसे
विचारित हानसे वह मूर्तस्वरूपसे अभिहित होता है । अतएव
ज्ञानस्वरूप सत्यस्वरूप अनन्तस्वरूपही परिदृश्यमान विध्वंसका
मूलतत्त्व है । इति ॥

क्रोडपत्र [प्रथम] ।

जाग्रत स्वप्न सुषुप्ति यह अवस्थात्रय सर्वानुभवसिद्ध है । भिन्न भिन्न अवस्थाका अनुभव तभी संभव है जब इन सबमें व्याप्त एक साक्षिरूप प्रकाश रहेगा । चैतन्यकी अनुगति न रहनेसे अवस्था-सिद्धिही नहीं होगी । इन अवस्थाके भावाभावसाधक व्यतिरेकसे अवस्थावत्ताही प्रसिद्ध नहीं होगी । स्वरूपका अभाव स्वविकाराभाव स्वद्वारा दृष्ट होना शक्य नहीं है । स्वयं नष्ट होकर कैसे नाशको अवगत होगा ? अथच भाव और अभाव एकद्वारा वेद्य होता है यह नियम है । अतएव उनके भावाभावकी सिद्धि तदव्यतिरिक्त साक्षीद्वारा होती है यह मानना होगा । उस सिद्धिप्रद साक्षी व्यतिरिक्त अपर स्वीकार करनेसे उसकामी साधकान्तर दूसरा इस रीतिसे अनवस्था होगी । अनवस्था वस्तुसत्ता की विप्रकारक होती है । ऐस, साधकान्तर अनुभूतभी नहीं है । उस सिद्धिप्रदका अभाव सिद्ध नहीं हो सकता । सर्व भावाभाव-विभाग बोद्ध-अधीन सिद्ध होनेसे साधक बोद्धाका अभाव अन्यतः सिद्ध नहीं हो सकता । स्वद्वाराभी वह सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि स्वअभावके साधकरूपसे अपनी अवस्थिति आवश्यक है । व्यभिचारि अवस्थाका भावाभावसाधक अव्यभिचारी होगा । सर्वका व्यभिचारित्व होनेसे व्यभिचारमी सिद्ध नहीं होगा । एकका अव्यभिचारित्व होनेसे सर्वव्यभिचारिता नहीं होगी । उस अव्यभिचारिकी स्वतः सिद्धि आवश्यक है । विकारोके उत्पत्ति स्थिति और नाशमें जो अदगत होकरही वर्तमान रहता है उस अविनश्वर साक्षिप्रकाशके सिद्धिमें अपरकी अपेक्षा न रहनेसे वह स्वतःसिद्ध है । सदा असंदिग्ध अविपर्यस्त साक्षिकी नित्य-साक्षात्-कारता तभी संभव है यदि वह अनागन्तुक प्रकाश होगा । यह स्वप्रकाश ज्ञानही ज्ञेयदृष्टिसे प्रकाशक

या प्रकाशके ग्राहकरूपसे प्रतिभात है, कभीभी ग्राह्य नहीं होता । वह प्रत्यगात्माही सर्वांगमापायके अवाधिरूपसे सर्वद्रष्टा सर्वसाक्षी होनेसे सर्वप्रकार प्रपञ्च विलक्षण है । इसप्रकारसे जीवानुभूत अवस्थाके विचारद्वारा जीवत्वग्रहित अवस्थारहित साक्षिप्रकाश सिद्ध होता है । यह प्रकाश भेदरहित है । भेद वेद्य होनेसे साक्षीक धर्म नहीं है । साक्ष्यधर्म साक्षिगत नहीं हो सकता, अन्यथा उसका साक्ष्यत्वही का लोप हो जायगा पक्षान्तरमें प्रकाशकाभी वेद्यत्व प्रसंग होगा । अतएव वह प्रकाश अखण्ड है । यह निर्विकार है । विक्रियासमूह अनुमान्य होनेसे वह रूपादिक समान अनुभूतिका (साक्षिप्रकाशका) धर्म नहीं होगा । अनुभूयमान न होकरभी विकारसमूह स्वयंभात है ऐसा कहना उचित नहीं है । ऐसा होनेसे वह स्वयंप्रकाश चेतनसे भिन्न नहीं होगा, उसका विकारत्वही असिद्ध होगा । अननुभूयमान कैसे स्वयंप्रभ होगा ? “ अन्तर्भावे तु बाह्यानां चित्स्वभावो निरजनः । यद्भिभावे तु बाह्यत्वात् चित्स्वभावो निरजनः ” ॥ अतएव वह अखण्ड प्रकाश विकाररहित है । जो अविकारि वह अशेष विशेष विहीन (निर्विशेष) होता है । जो कोई विशेषके साथ कदाचित् युक्त होता है वह विकृत होता है । जो एक अविक्रिय प्रकाशस्वभाव है उसके तद्विपरीत आकाररूपसे अवभास स्वामाधिक नहीं है ।

जगत्त्व—वह प्रकाशही ज्ञेयप्रपञ्चके साथ सन्धयुक्त होकर जगतरूपसे अभिहित होता है । सन्ध द्विविध है, साक्षात् (मूल) और परपरा । साक्षात् सन्ध द्विविध, सयोग और तादात्म्य । विषय-विषयिभाव और विश्लेष्यविशेषणादिसन्ध उक्त द्विविध सन्ध मूलक होता है, अन्यथा अतिप्रसंग दोष होगा । जडचेतनका

संबंध संयोगरूप नहीं है क्योंकि साक्षिप्रकाश निरवयव है । उस निष्प्रदेश चेतनमें 'स्वामावसमानेदेश' संयोग (जहाँपर संयोग रहता है उस आश्रयेमेंही अवच्छेदक-भेदसे संयोगका अभाव रहता है) हो नहीं सकता । जेयमपंच उस प्रकाशसे अप्राप्त या स्वतंत्र नहीं है । स्वतंत्र और अप्राप्त द्रव्यद्वयका संबंध होनेसे वह संयोग पदवाच्य होता है । ज्ञानस्वरूपसे जेय पदार्थ स्वतंत्र और अप्राप्त न होनेसे उभयका मंत्रय संयोग नहीं है अथवा ज्ञान और जेयका तादात्म्य मानना होगा । तादात्म्य होनेसेही जेयपदार्थ ज्ञानका मापेज है, ज्ञान-व्यतिरेकसे जेयकी उपलब्धि नहीं होती । चैतन्यके विषयादात्म्यविना अपरोक्षरूपसे उभयका अवभास अयुक्त है । जटप्रपञ्चबंध होनेसे अपरके विशेषण रूपसे उसकी सिद्धि होती है, स्वतंत्ररूपमें नहीं । वह अपर, ज्ञानस्वरूप है । अथवा ज्ञानस्वरूपका अजडत्व और जेयमपंचके जडत्वंसे विलक्षण होनेके कारण इन उभयका तादात्म्य संभव नहीं है । औरभी चेतन पणिभाग्रहित होनेसे जडके साथ उसका यथार्थ तादात्म्य संभव नहीं है । अतएव जटचेतनका आध्यात्मिक तादात्म्य मानना होगा । ऐसा मंत्रय आन्तिम्यरूपमें प्रसिद्ध है । संबंधविना प्रकाश्य-प्रकाशक भाव अयुक्त होनेसे तथा यथार्थ संबंध उपपन्न न होनेसे, आध्यात्मिक मंत्रय मानना होगा । आध्यात्मिक तादात्म्य रूप मंत्रयके मीकागविना जट चेतनके सामानाधिकरण्यात् अर्भद प्रतीतिकी उपपत्ति नहीं दी जा सकती, जट और चेतनका वास्तव अर्भद अमिद्ध है । आध्यात्मिक तादात्म्यमंत्रयमें अत्यन्त मिथ्या होता है । अधिष्ठान स्वप्न सत्य होता है किन्तु संबंधिरूपसे मिथ्या होता है । अतएव जटगृहित स्वप्नका अक्षरत्वस्वभा,

ज्ञेयसाहित जगद्भाव सत्य नहीं है ।

जीवित्व—जाग्रतस्वप्न सुषुप्तिके विचारद्वारा द्विविध पदार्थ सिद्ध होता है, विषय और विषयी । विषयका त्रिविध भेद अनुभूत होता है । जाग्रदवस्थामे स्थूलशरीर सूक्ष्मशरीर (अनित्य ज्ञान और सकल्पादिका आश्रय, आश्रयविना संस्कार और स्मृति आदिकी उपपत्ति नहीं होती) और अज्ञान अनुभूत होता है । स्वप्न त्वन्धामे स्थूलशरीर अनुभवगम्य न होनेसे भी संकल्पादिकी और अज्ञानकी प्रतीति रहती है (संकल्पादिकादाचित्क होनेमे कार्य है, कार्य होनेसे उस झडका कारण अनुगत जड होगा, वही अज्ञान है) । सुषुप्तिमे स्थूल सूक्ष्म की प्रतीति नहीं है अथच अज्ञान अनुभूत होता है । ऐसे अनुभव बिना व्युत्थित पुरुषको “ न किञ्चिद्वेदिषं ” ऐसी स्मृति न होती । वह ज्ञानाभायका अनुमान नहीं है यह अन्यत्र प्रतिपादित होगा । इन प्रकारसे विषयका उक्त त्रिविध भेद अनुभूत होता है । समाधि अभ्यासका अनुभवभी उक्त सिद्धातके प्रतिकूल नहीं है । एकाग्रता-अभ्यासकालमे प्रथमतः स्थूल-विषयक विक्षेप पश्चात् उस विक्षेपकी शिथिलता और सूक्ष्म सकल्पादिकी आवृत्ति तदनन्तर उसका अविभव पश्चात् शून्यभावप्राप्ति उसके अनन्तर इस आवरणभावका तिरस्कार होता है । जीवका ऐसा कोई अवस्था नहीं होता जहापर चतुर्थ उपाधिकी प्रतीति हो । अतएव सिद्ध होता कि अखण्ड स्वप्रकाश साक्षिप्रकाशके साथ त्रिविध ज्ञेयके (स्थूल सूक्ष्म और अज्ञान) संबंध जनित जीवभाव अनुभूत होता है । ज्ञान और ज्ञेयका संबंध आध्यात्मिक होनेसे चेतनका जीवभाव सिद्ध है ।

ईश्वरत्व—अखिलप्रपंच एकही चेतनस्वरूपके साथ तादात्म्य प्राप्त होकर प्रतिमात होनेसे कार्यजगत्का निमित्तकारणरूप ईश्वर सिद्ध नहीं होता । (कार्यसे सर्वथा भिन्न निमित्तकारण होता है) । विरुद्धस्वभाव जड़ (ज्ञेयप्रपंच) और चेतनका वास्तव तादात्म्य संभव न होनेसे जगत्का तात्त्विक उपादान-रूपसे ईश्वर सिद्ध नहीं होता । चेतनका शक्तियुक्तता और परिणाम निपिद्ध होनेसे जगत्का वास्तव अभिन्न-निमित्तोपादानरूप चेतन (ईश्वर) सिद्ध नहीं होता । अग्रेष ईश्वरभावका अपार-नार्थिकत्व प्रतिपन्न होता है। ऐसा पदार्थ परमार्थतः परमार्थतत्त्वका स्वरूपभूत नहीं होता किन्तु परमार्थचेतनाधिष्ठित अज्ञानमूलक होता है । निरंश निष्क्रियतत्त्वके कुछ प्रतीत होना हो तो आपाधिक और आध्यासिक होना उचित है । ऐसा होनेको लिये अज्ञान (आवरणविशेषात्मक) आवश्यक है । इसप्रकार ईश्वरभाव मान लेनेसे उसका अस्तित्व अज्ञानस्थिति-अधीन सिद्ध होता, इस हेतुसे ईश्वरत्वका मिथ्यात्व होता है। “ मानना ” कहनेका तात्पर्य यह है कि, अद्वैत वैद्वान्तिक विचारानुसार साक्षिरूप नित्य स्वप्रकाशज्ञान सिद्ध होनेकेभी उसका ईश्वरत्व निश्चय करना कठिन है । अज्ञान, निष्क्रिय साक्षिप्रकाशका विषय तथा मनोवृत्तिका अविषय होनेसे उसका (अज्ञानका) संख्या सदाही अनिर्द्धारित रहता है । अतएव अज्ञानका एकत्वान्तर्गत बहुत्व निर्णय करनेकी उपाय न रहनेसे तन्मूलक जीवेश्वरभावका स्वरूप निश्चयीकृत नहीं होता । (इसी हेतुसेही जीवेश्वरविषयक बहुविध कल्पना वेदान्तशास्त्रमें उपलब्ध होता है, इस विषयक मतभेद सिद्धान्तलेख ग्रंथमें द्रष्टव्य) ।

च

जन अखण्डचेतन जीवदृष्टिसे (न्यायिअभिमानिके दृष्टिसे) सम-
 दृष्टिरूप (सोपाधिक) कल्पित होता है तब वह ईश्वररूपसे विवे-
 चित होता है । “ कल्पित ” कहनेका तात्पर्य यह है कि, जैसा
 जीवाभिमान अनुभवसिद्ध है वैसा ईश्वर अनुभवसिद्ध नहीं है ।
 अथात् समदृष्टिअभिमानि कोई है यह जीवके अनुभवका विषय
 नहीं है । चेतनका व्यापकत्व विचारसिद्ध होनेसेभी समदृष्टिअभि-
 मानिका अस्तित्व निर्णय करनेका उपाय नहीं है । तोभी अखण्ड
 निर्विशेष चेतनका ईश्वरभाव ज्ञेयसंबंधमूलक होगा । संबंध आध्या-
 त्मिकी संबंधस्वरूपसे सत्य नहीं है ।

।



क्रोडपत्र [द्वितीय]

ऐसी जिज्ञासा होगी कि तत्त्वविज्ञानशास्त्र (दर्शनशास्त्र) अध्य-
यनसे क्या फल होता है ? अतएव फल संबंधमे कहते हैं ।
इस विद्याके अनुशीलनद्वारा तत्त्वविषयक नानाविध मतवादका
परिचय होता है, बुद्धि तीक्ष्ण होती है, विचार करनेकी कुश-
लता प्राप्त होती है । दार्शनिक विचारद्वारा कट्टरता (dogmatism)
धर्मध्वजिता धर्मान्धता तिरस्कृत होती है; अन्ततः यह सब
बुद्धिदोषको तिरस्कार करनेकी योग्यता उक्त विचारका यथेष्ट है ।
विचारप्रभूत प्रज्ञाद्वारा श्रद्धान्धता और अविचार-मूलक भीतिका
लाघव होता है, लौकिक और धार्मिक नानाविध अन्धसंस्कार-
आलिंगनमूलक विविध विचित्र अभावबोधसे (feeling of want)
अव्यावृत्ति होती है । विचारद्वारा तत्त्वनिर्णय होता है और
विभिन्न मतोंका समन्वय बोधभी होता है । समन्वयबोध विनामी
तत्त्वविषयक निश्चय देखा जाता है । तत्त्वनिश्चय नहीं होता
ऐसेभी बहुत स्थल दृष्ट है । आग्रह परित्यागपूर्वक विभिन्न संप्रदा-
यके प्रस्तर ग्रंथके सुगम विचारके अनन्तर तत्त्वविषयक निश्चय
शिथिल होता है; किंवा तत्त्वविषयमे अनिश्चय या संशय होता है,
ऐसा दृष्टांत विरल नहीं है ।

जो लोक साधनाम्यासी है उनके लिये दार्शनिक विचार अधिक
फलप्रसू है । मानवमन स्वभावतः मानसिक मलीनता, चंचलता
और दुर्बलताके कारण नानाविध दुःस्वप्नमोग करता है । यद्यपि
दुःस्वप्नका मूलकारण निर्देश करना कठिन है और इस विषयमे
धार्मिक और दार्शनिक संप्रदायमे महान् मतविरोध है तथापि
अस्मदादिके अनुभवानुसार उपरोक्त कारण निर्णय असंगत नहीं है ।

इंद्रियद्वारा विषयभोग, वह विषय अपगत होनेसे उसके गुणानु-
संधानद्वारा पुनः पुनः भावना, तज्जनित तद्विषयक चित्तमे दृढभा-
सना और उसकी स्मृति. ये सब मानसिक अशान्तिके उत्पादक
हैं। यद्यपि दुःखकी आत्यन्तिक निवृत्ति संभव नहीं है तथापि
विरोधी अभ्यासद्वारा उक्त त्रयकी क्षिथिलता संपादित होनेसे
दुःखकी उपशम हो सकती है। मलीनताके विरोधी है शुद्ध-
भावना, चंचलताका तिरस्कारक एकतत्त्वाभ्यास और दुर्बलताका
विरोधी दृढ संकल्पाभ्यास है। कोई विषयमे आदरपूर्वक पुनः पुनः
चिन्तन करते हुए स्वार्थयुद्धिके दृढतासे तद्विषयक आसक्ति वर्धित
होती है। समानविषयक संस्कारका अनेकत्व होनेसे संस्कार दृढ
होता है। अतएव विरोधी भावनाभ्यास (प्रतिपक्षभावना) विष-
यगत आसक्तिके तिरस्कारका उपाय है। मनोगत सूक्ष्म दोषोके
आविष्कृति और उसकी तिरस्कृति ध्यानाभ्यास द्वारा साधित होती
है। ध्यान व्यतिरिक्त अपर साधनमे प्रवृत्त होनेसे सुप्त या उद्बुद्ध
संस्कारके अनुसंधान और परिचय तथा उनके अभिभवका प्रयास
नहीं हो सकता। ध्यानका फलरूपसे चित्तवृत्तिकी द्विविध अवस्था
होती है:-- एक एकाग्रभावस्था (चित्तवृत्ति किंचित्-ज्ञेययान), अपर
निरोधःस्थिति (चित्तवृत्ति अज्ञेयमान)। प्रथमावस्थामे चित्तकी वृत्ति
एकाग्र होकर व्येयार्थमात्रग्राहि होती है। वह विषयान्तर वासनाभि-
भवद्वारा ध्येयमात्रात्कारका हेतु होता है। अतएव तदवस्थामे भिन्न
भिन्न पुरुषोको अभ्यस्त भावनाके अनुसार, कभी कभी संस्कारोंके
उद्बोध होनेसे विभिन्न अनुभव होते हैं। एकही पुरुषकी भावना
या संस्कारका उद्बोधके अनुसार भिन्न भिन्न कालमे भिन्न
भिन्न अनुभव होता है। अपर अवस्थामे अथात् निरोधःस्थितिमे

चित्त संस्कारमात्ररूपसे प्रशान्तवाहि होती है । इस निरोधयोगमे कुछ ज्ञात नहीं होता ।

ध्यान और विचार यह दोनो अभ्यस्त होना आवश्यक है । विचारबिना मननशील व्यक्तिका तत्त्वविषयक जिज्ञासा उपशमप्राप्त नहीं होता । ध्यान व्यतिरिक्त अपर साधनसे चञ्चलतादि नानाविध दोषोंकी तिरस्कार नहीं होता । विचार जनित जो निर्भीकता और उदारता वह केवल ध्यानशील व्यक्तिके प्राप्ति होना कठिन है । केवल विचार-अभ्यासको सहजतः चित्तस्थिरता-लाभ दुष्कर है । विचारसहकारसे ध्यानाभ्यास (यथा चित्ततरंगसहित आपनेको महाशून्यमे मग्न या प्रविलय करनेका प्रयास) द्वारा उक्त त्रिविध दोषकी अभिव्यक्ति होनेसे मनकी स्वस्थता संपन्न होती है । संस्कारभेदसे और अभ्यास-तारतम्यसे फलभेद होता है ।

स्वाभाविक अनुभवानुसारसे जीवितकालीन फलसंबंधमे सामान्यतः ऐसे कुछ कह सकते हैं, नियतफलकी प्रतिज्ञा नहीं कर सकते ।

भारतीय बहु दर्शनशास्त्रमे तत्त्वविषयक विचारके या साधनके फलरूपसे जीवितकालीन या मरणानन्तर दुःखनिवृत्ति रूप नियत-फल प्रतिज्ञात है । परंतु ऐसी प्रतिज्ञा प्रदान करना समीचीन नहीं है । वह अनुभवविरुद्ध और युक्तिविगर्हित है । जीवानुमूत अवस्थाओंमे सुषुप्ति और मूर्च्छामे दुःखोपलब्धि नहीं रहती । निर्विकल्प समाधिमेभी ऐसा होता है । सविकल्प समाधि और ध्यानावस्थामे तन्मयता होनेसे, दुःखप्रद चञ्चलतासे अव्याहति पार्थी

जाती है । ऐसे अवस्था-प्राप्तिकी चिरंतनता संभावित करना कठिन होनेसे आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति कल्पना नहीं कर सकते । अपर अवस्थामे रागद्वेष-मूलक व्यवहार होतेही रहता है । बुद्धिपूर्वक प्रवृत्ति या निवृत्ति रागद्वेषमूलक है । रागद्वेष-अभाव-जनिन व्यवहार संभव नहीं है । अभाव (रागद्वेषाभाव) व्यवहारका प्रवर्तक नहीं है । अभाव स्वतः निर्विशेष होनेसे यह भिन्न भिन्न विशेष व्यवहारका प्रयोजक नहीं हो सकता । धर्मरूप मन रहते हुए धर्मरूप रागद्वेषादिका अत्यंत उच्छेद संभव नहीं है । सर्व व्यवहार अभिमान मूलक है । स्थूल सूक्ष्म शरीरमे अभिमान बिना जाग्रत-अवस्थाकी प्रसिद्धि नहीं हो सकती । नानाविध सूक्ष्म तरंगके साथ तादात्म्याभिमान बिना स्वप्नदर्शन संभव नहीं है । जहापर अभिमानाभाव है वहांपर (सुषुप्त्यादि अवस्थामे) व्यवहारकाभी अभाव होता है । अतएव संपूर्ण व्यवहार अहं-मम-अभिमानमूलक रागद्वेषकृत होनेमे मानसिक तरङ्गका तारतम्य अवश्य होगा । मन स्वभावतः विकारी होनेसे तथा बुद्धिपूर्वक अशेष व्यवहार प्रतिकूल-अनुकूल-बोधजनित होनेसे मनकी एकरसता रह नहीं सकती ।

उल्लिखित विचारद्वारा प्रतिपन्न हुआकि जीवित-अवस्थामे दुःख-निवृत्ति संभावना करना कठिन है । मृत्युके पश्चात् दुःख-निवृत्ति या सुखप्राप्ति होता है ऐसा अनुमान करनेके लिये कोई योग्य हेतु या व्याप्ति नहीं है । यह विषय अन्यत्र प्रतिपादन करेंगे । शब्दप्रमाणद्वाराभी ऐसी निर्णय संभव नहीं है । शास्कारलोग और तथाकथित (so-called) योगसिद्धलोग [एकसंप्रदायगत

तथा विभिन्नसंप्रदायका] इस विषयमे अतिशय विप्रतिपन्न है । अतएव संभावना कीया जाता कि, परस्परविरुद्ध मतोंमे कोई एकमात्र सत्य होगा किंवा सर्व मिथ्या होगा अथवा मोक्ष या स्वर्ग ये सब अवस्तु है, तद्प्राप्ति-विषयक धारणा परंपराप्राप्त श्रद्धाजडता वा मनोरथमात्र है । जोभी, मृत्युके पश्चात् क्या होता है ? जीव रहता है या नहीं ? यदि रहेगा तो किस हेतुसे उसकी कैसी गति होगी ? इत्यादि विषय ग्रंथकर्ता को विदित नहीं; सुतराम् उसका परिचय या प्रतिज्ञा प्रदान करना ग्रंथकर्ताका आयत्त नहीं है । इति ॥



शुद्धिपत्र

पृष्ठ—	पांक्ति—	अशुद्ध	शुद्ध
३	१	तत्त्व	तत्त्व
"	१७	तात्पर्य	तात्पर्य
५	१०	उद्धृत	उद्धृत
७	१५	differences	differences,
९	१३	सद्रूप	सद्रूप
"	१९	उत्पत्ति	उत्पत्ति
२१	१९	वृत्त्यवाच्छिन्न	वृत्त्यवाच्छिन्नं
२२	३	व्यवहाका	व्यवहारका
"	१९	अनुमानगोचस्य	अनुमानगोचरस्य
२५	१२	तवेदमिष्टं	तवेदमिष्टं
"	१३	पृष्ठस्य	पृष्ठस्य
२७	२०	विधायोग्यत्व	बाधायोग्यत्व
"	"	व्यावृत्तित्वा	व्यावृत्तित्व,
३१	२	सयोग ।	संयोग-
३७	१८	सत्सदिति	सत्सदिति
३८	१४	ब्रह्माणि	ब्रह्मणि
३९	१७	सत्चेतनका	सत् चेतनका
४१	२	निरीक्षण	निरीक्षण
४५	६	यद्	यद्
"	९	प्रष्टव्य	प्रष्टव्य
४८	२०	स्मृत्वा	स्मृत्या
"	२१	अनपक्षनात्	अनपक्षनात्

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
५९	१९	निर्वचनही	निर्वचनीय
६१	२	तादात्म्यावर्गाहि	तादात्म्यावर्गा
६३	२१	धिका	धका
६४	१४	प्रत्यय—	प्रत्यय
६८	२०	लोप्रादिमे	लोप्रादिमे
७१	२१	रजतावि	रजताधि
८६	२३	मिथ्यऽ	मिथ्याऽ
८८	१	समसताक	समसत्ताक
"	५	अवभासही	अवभास
"	१५	सता	सत्ता
९२	२२	सक्षेपशाररिक	सक्षेपशारीरक
९४	९	शब्दप्रयोग	शब्दप्रयोग
१००	८	उभयसिद्धि	उभयासिद्धि
१०७	१६	वृत्तित्व	वृत्तित्व
१२८	४	अनुभवन	अनुभव न
१२९	२२	प्रत्य	प्रत्ययेन
१३६	६	आत्ख्या	आत्मख्या
"	९	समेदावमास	समेदावमास ।
१३९	४	विवर्तवाद	(८)विवर्तवाद
"	५	मृष्टि	मृष्ट